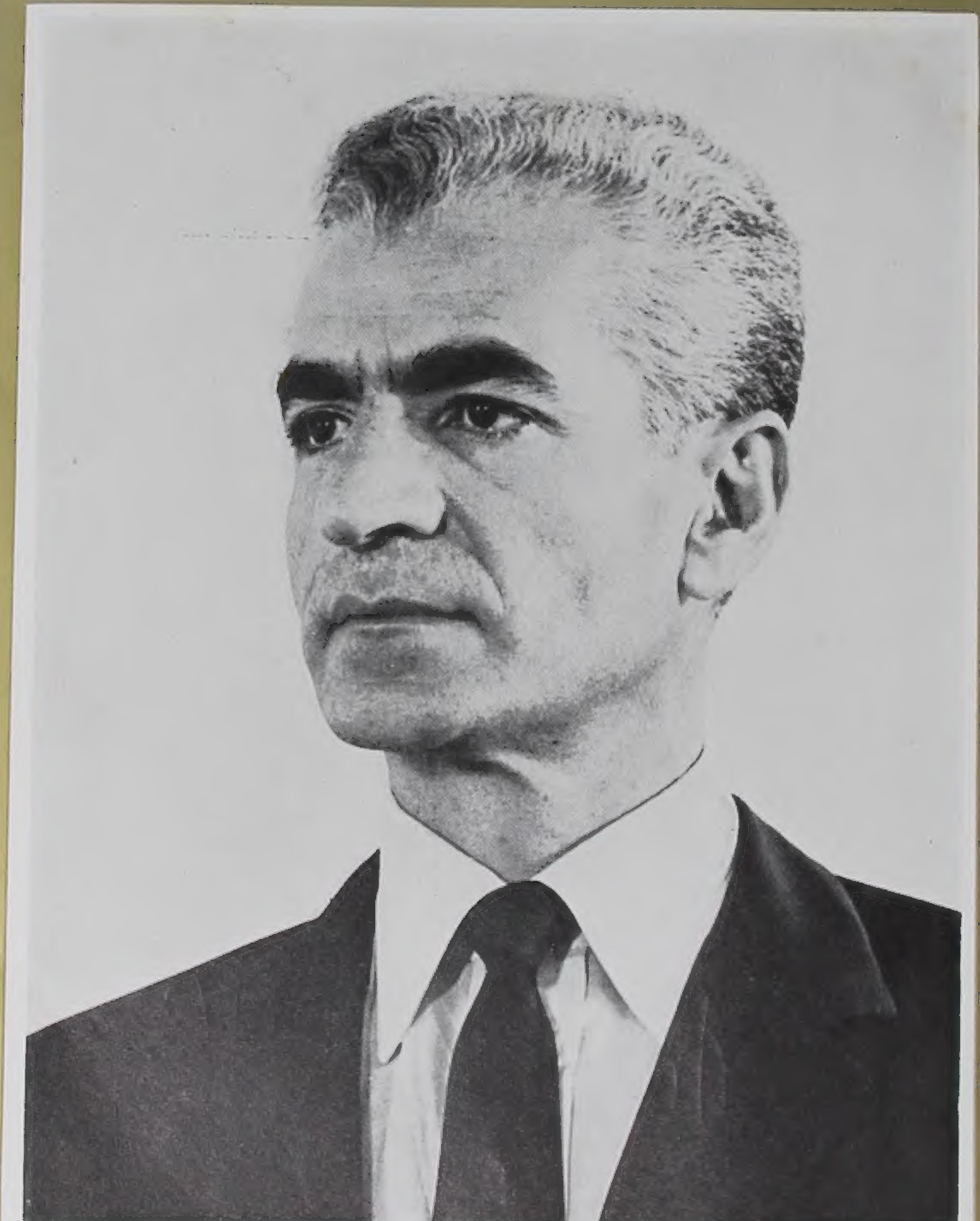


سلسلهٔ انتشارات انجمن آثار ملی

۷۳

فیلسوف ری

محمد بن زکریای رازی

تألیف

دکتر مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

تهران ۱۳۴۹

شمارهٔ ثبت کتابخانهٔ ملی فرهنگ ۹۳۰ تاریخ ۱۳۴۹ر۹ر۸
تعداد چاپ: یکهزار نسخه آذرماه ۱۳۴۹
چاپ و گراور و صحافی: سازمان چاپ دانشگاه تهران

قیمت: 100

بنام خدای دانا و توانا

پس از عرض سپاس بدرگاه کبریائی پروردگار متعال و درود فراوان بر پیمبر بزرگ اسلام (ص)، در پرتو عنایات کریمانهٔ ذات مبارک شاهانه اعلیحضرت همایون محمدرضا شاه پهلوی شاهنشاه آریامهر کتاب فیلسوف ری مشتمل بر شرح احوال و آثار و افکار پزشک و فیلسوف بلندآوازهٔ ایران محمد بن زکریای رازی (تولد: غرهٔ شعبان ۲۵۱ ه‍ - درگذشت پنجم ماه شعبان ۳۱۳ ه‍) بمعرض انتشار و استفاده علاقه‌مندان گذارده میشود.

همانطور که محقق ارجمند و مؤلف دانشمند کتاب در آغاز پیشگفتار اشاره فرموده اند چاپ و انتشار کتابهائی مربوط بزندگانی و سرگذشت و آثار علمی و فرهنگی بزرگان درگذشتهٔ ایران از جمله هدفهای دیرین انجمن آثار ملی است و در هر مورد آنچه شایستهٔ مقام و درخور امکانات انجمن بوده در این باره کوشش بخرج داده تا حد توانائی از چنین کارها فروگذار نکرده است.

دربارهٔ حکیم بزرگوار محمد بن زکریای رازی و بزرگان دیگر علمی و فرهنگی درگذشتهٔ ایران که تربتشان ناپیدا مانده است طبعاً انجمن آثار ملی نتوانست همانند آنچه نسبت به حکیم ابوالقاسم فردوسی و حکیم عمر خیام و شیخ الرئیس ابوعلی سینا و دیگر بزرگان نظیر چنین بزرگواران که خوابگاه ابدیشان شناخته شده است بساختن آرامگاه و تهیهٔ مجسمه و ترتیب باغ و موزه و کتابخانه و سایر مستحدثات مورد نیاز چنان آثاری بپردازد.

لکن این معنی مانع نبوده و نیست که بچاپ آثار علمی و معنوی مربوط بایشان همت گمارد همچنانکه راجع بزرگان سابق الذکر هم بموازات آنچه درراه ساختمان آرامگاه و آبرومندی ظاهری خوابگاه ابدیشان انجام یافت به نشر کتب مختلف درباره ایشان نیز اهتمام ورزید .

اکنون جای خرسندی است که پس از چاپ و انتشار دو جلد کتاب « ری باستان » کتاب جامع در شرح احوال و اندیشه و آثار یکی از ستارگان قدر اول دانش و فرهنگ ایران زمین که از خاک ری برخاسته است بمعرض انتشار گذارده میشود و مورد استفاده علاقه مندان بفرهنگ اصیل ایران قرار میگیرد.

با توجه بآنچه مؤلف محترم کتاب در پیشگفتار جامع و شیوای آن آورده اند و نکات بس آموزنده و درخور ستایشی که مذکور داشته اند توضیح بیشتری را در این سرآغاز کوتاه مناسب ندیده خوانندگان گرامی را به بررسی پیش گفتار مورد ذکر و فصول دوازده گانه و سایر مباحث مدون کتاب حواله میدهد و از پروردگار بزرگ توفیق خدمت لایق درراه زنده داشتن و ادای حق شایسته یادگارهای فرهنگی و ملی و معنوی ایران عزیز را برای تمام فرزندان این آب و خاک مسئلت مینماید .

بمنّه و کرمه

انجمن آثار ملی

فیلسوف ری

محمّد بن زکریّای رازی

تقدیم به همسرم
بپاس علم دوستی او

فهرست مطالب

پیشگفتار

درسال ۱۳٤۳ که مراسم یادبود هزار و یکصدمین سال تولّد محمّدبن زکریای رازی درتهران برگزار می‌شد کاتب این سطور بنا باشارت آقای علی اصغر حکمت کتاب السیرة الفلسفیهٔ رازی‌را باترجمهٔ عباس اقبال بضمیمهٔ مقدّمه‌ای در بارهٔ شرح احوال و آثار وافکار آن حکیم آمادهٔ برای طبع گردانید و کمیسیون ملّی یونسکو درایران آن‌را منتشر ساخت. آن مقدّمه مورد پسند اهل فضل واقع گردید و مستقیم وغیرمستقیم ازمن خواستند که آن‌را توسعه دهم تا جویندگان علم بیشتر با این پزشک نامدار و فیلسوف بزرگ آشنا گردند درهمین اوقات بود که کتاب « ری باستان » تألیف دکترحسین کریمان بوسیلهٔ انجمن آثار ملّی منتشر گشت و من درمجلسی با بعضی از اعضای محترم انجمن آثار ملّی موضوع تألیف کتابی در بارهٔ مقام علمی و فلسفی رازی را که اهل این شهر کهن بوده در میان گذاشتم ایشان اظهار داشتند که نظر انجمن تنها این نیست که کتابهائی را که در بارهٔ ابنیه وآثار شهرهای ایران است چاپ کند بلکه بموازات آن برنشر آثار دانشمندانی که ازاین شهرها برخاسته‌اند و همچنین معرفی آن دانشمندان همّت می گمارد وپیشنهاد شما بسیارمتین ومنطقی است. وقتی این موضوع بسمع جناب تیمسارسپهبد آق اولی رئیس دانش‌پرور هیئت‌مدیرهٔ انجمن رسید ایشان نه‌تنها پیشنهادمرا باحسن قبول تلقّی فرمودند بلکه‌مرا بیش‌ازپیش برنوشتن چنین کتابی تحریض وتشویق کردند. نگارنده ازسال ۱۳٤٤ تا ۱۳٤۷ که بعنوان استاد دعوت شده دردانشگاه مک‌گیل کانادا بتدریس فلسفه‌وکلام اسلامی اشتغال داشت این فرصت را بدست آورد تا کتابخانه‌های مختلف‌را ازنظربگذراند وبا دانشمندان آن دیارآشنا گردد واین موجب گردید که مطالب وموادّ فراوانی برای این کتاب فراهم سازد. تاوقتی که در

کانادا بود چند مقاله بزبان فارسی و انگلیسی در بارهٔ رازی منتشرساخت و پس از مراجعت با استفاده از کتابخانه‌های ایران‌آن مواد ومطالب را باهم تلفیق کرد وبصورت کتاب حاضر درآورد .

دراین کتاب نه تنها افکار فلسفی و اخلاقی رازی مورد تحلیل قرارگرفته و نکاتی مبهم‌اززندگانی اوروشن گشته بلکه بسیاری ازمعاصران رازی معرفی گردیده وافکارآنان مورد بررسی وتحقیق قرارگرفته‌است وهمچنین ارتباط اندیشه و تفکّردانشمندان اسلامی با یونانیان واسکندرانیان وایرانیان باستان آشکارگشته است . بسیاری ازآثار رازی که بجزنام نشانی ازآنها دردست نبوده با استفاده ازمنابع ومآخذ دیگر بطور اجمال ازمطالب آنها آگاهی بدست‌آمده و نیزکوشش شده تا برخی از نکاتی‌که درآثار او مبهم بوده تا حدامکان آشکارگردد . دراستفاده از منابع حتی‌الامکان ازمآخذ اصیل و کهن بهره - برداری‌شده وازمنابع تازه‌فقط آن کتابها ومقالاتی که‌بوسیلهٔ دانشمندان‌شرق‌وخاورشناسان نوشته‌شده وجنبه انتقادی‌وتحقیق‌داشته مورد استفاده قرارگرفته‌است. درفهرست منابع و مآخذ نام مهمترین کتابها ومقالات که دربارهٔ فلسفه‌اسلامی نوشته‌شده وهمچنین تحقیقات‌و انتقاداتی‌که خاورشناسان کرده‌اند آمده و این خود راهنما ودلیلی‌است برای دانشجویانی که به بحث وتحقیق دربارهٔ فلسفه اسلامی می‌پردازند .

نگارنده نخست تصمیم داشت که همهٔ مباحث مربوط به فلسفه واخلاق رازی‌را دراین مجلّد بیاورد ولی ازآنجاکه حجم کتاب ازحدّ متعارف افزون می‌شد و تألیف‌کتاب در نتیجه مسافرت او بتعویق افتاده بود مناسب چنان دیدکه بقیّهٔ را درمجلّدی دیگر بیاورد خاصّه‌آنکه قسمت‌دیگرمربوط به‌عقائدوافکارمذهبی وهمچنین جهان بینی و جهان شناسی رازی است‌که مهمترین قسمت زندگانی علمی رازی را تشکیل می‌دهد . ازین جهت بحث دربارهٔ هیولی[1] وزمان ومکان درفلسفهٔ اسلامی وهمچنین درمکتب‌های یونانی واسکندرانی و اثرآن درفلسفهٔ رازی را به جلد بعد موکول می‌سازد واگر درطی کتاب یکی دو مورد ارجاع به‌آینده داده شده است از خوانندگان گرامی اعتذار می‌جوید .

مطلبی که ناگزیر باید یادکرده شود اینست که مهمترین هدف از نشر آثار گذشتگان ومعرّفی آنان اینست که آیندگان تشویق وترغیب‌شوند وهمان روشی‌را که آنان پیش گرفته‌اند درپیش گیرند. رازی ازهمین سرزمینی که مادرآن زندگی می کنیم برخاست ودرآن روزگارکه وسایل تحقیق و مطالعه بآسانی دردسترس همه نبود اودامن همّت بکمر زد ودرتحصیل علم چنان کوشیدکه سرامد اقران شد وآثاری ازخود بیادگارگذاشت که شرق‌وغرب‌جهان ازآن استفاده کردند ودرنتیجه مایهٔ مباهات وافتخاراین کشور گردید. ما باید درجستجوی این حقیقت باشیم که دراین زمان که وسایل تحصیل و تحقیق بآسانی فراهم می‌گردد و ارتباطات علمی و فرهنگی گسترش قابل توجهی یافته است چرا دیگر رازی‌ها و ابن سیناها وبیرونی ها دراین سرزمین بوجود نمی آیند وکار بجائی کشیده شده که هراستادی که درمی‌گذرد حتی درروزنامه‌ها باصراحت ازاو بعنوان «بدون‌جانشین» یاد می کنند درحالیکه سنّت علمی چنان اقتضا می کندکه استادی که از میان برود جانشینانی‌داشته باشدکه آنچه‌راکه اومی‌دانسته بدانند وچیزهائی‌را هم‌اضافه بدانند که‌در نتیجه‌کوشش وهمّتشان‌فراهم‌گشته‌است وسرّ پیشرفت علم وفرهنگ وتمدن ومعرفت در جهان‌همین‌بوده‌است. این‌حقیقتی بودکه‌رازی دریازده قرن‌پیش‌اظهارداشت آنجاکه گفت: «هرمتاخّری ازفلاسفه وقتی همت برنظر در مباحث فلسفی بگمارد و درآن راه ممارست کند وجهد ورزد و در موارد اختلاف بحث نماید گذشته از اینکه علم متقدم را بدست می‌آورد ویاد می‌گیرد چیزهای دیگررا هم باکثرت بحث ونظر درمی‌یابد زیرا بحث ونظر واجتهاد موجب زیادت وفضل می‌گردد» دراین‌جا باید اذعان نمودکه علّت مهم آن‌است که بعلت ناآگاهی ازگذشته سنّت‌های علمی ما ضعیف و موازین و معیارهای علمی ما سست‌گشته است و در نتیجه محیطی وجود نداردکه درآن افراد با هوش وبا استعداد تشویق به دانش‌آموزی وتحقیق و تتبع علمی و تألیف‌آثار ارزنده‌گردند. وجودداشتن محیط‌گرم علمی‌منوط بآن است‌که عالم ازجاهل وفاضل‌ازمفضول بازشناخته واثراصیل از نا اصیل باز دانسته شود تا متعلّمان و دانشجویان ارزش واصالت علم را درک کنند و

به شرافت و فضیلت آن پی ببرند و درنتیجه معنویات را برمادّیات مقدّم دارند اگرچنین محیطی بوجود آید مؤلف برای نشر دانش کتاب می‌نویسد نه برای جاه‌وشهرت، ومعلّم برای خاطر علم درس می‌گوید نه برای کسب مال و مکنت، ودانشجو برای خاطر علم درس می‌خواند نه‌برای‌مزایای قانونی مدرك. این سنّت علمی که‌ما ازآن یادکردیم همان سنّتی است که درکشور ما قرنها برقرار بوده و این همان سنّتی‌است که خطیب تبریزی را از تبریز به بغدادبرای تحصیل علم پیاده می‌کشانید ومحمد بن جریرطبری‌را از ری تادولاب هرروزه‌برای‌استفاده‌ازمحضراستادی‌دوانیدوشمس‌الائمهٔ سرخسی‌را ازسیاه‌چاه زندان‌وادار به تدریس می‌کرد و دانشجویان را برلب چاه وادار به یادداشت‌کردن و همین است‌آن سنّت که رازی‌را هنگامیکه‌چشمهایش نابیناگشته بودوعضلات‌دستش‌سستی گرفته بود وا می‌داشت که باچشم دیگران بخواند وبادست‌دیگران بنویسد. برجوانان ودانشجویان فرض وواجب است که برگذشتهٔ درخشان علمی این سرزمین با تعمّق بیشتری بنگرند وبا همّت وکوششی که درنیاکانشان وجود داشته‌است علوم‌را براساس‌آخرین پیشرفت فرا بگیرند و باعشق‌وشور ودانش دوستی‌آموختهٔ خود را گسترش دهند وبارورسازند وازآن بنفع کشورخود بلکه بسود بشریت استفاده کنند وبراولیای فرهنگی‌وعلمی کشور ماست که دستگاههای علمی را ازصورت اداری ودیوانی بیرون‌آورده علم‌و فضیلت را ارج نهند وآن را معیار برتری وفضل‌قراردهند و وسائل تحقیق وتتبع‌را برای اهل علم و طلاب‌دانش‌فراهم‌سازندو‌برقالب دانشگاههای امروزی که ازغرب گرفته‌شده‌است روح ملّی شرق بدمند وسیرت‌وروش‌بزرگان ودانشمندان‌گذشته‌را نشردهند تاسرچشمهٔ الهام برای متعلّمان و دانشجویان آینده باشد تا شایدکه بازهم دانشمندانی درعلوم مختلف در این‌کشور بوجودآیندکه در ترقی و پیشبرد علم و دانش در سطح بین‌المللی تاثیری بسزا داشته باشند وآینده‌را برگذشته درخشان متصل سازند.

درپایان‌برخودلازم‌می‌دانم ازانجمن آثارملّی‌خاصّه‌از رئیس‌علم دوست‌ودانش‌پرور هیئت‌مدیرهٔ آن تیمسارسپهبد آق‌اولی‌سپاسگزاری کنم که‌این‌بنده‌رابرتألیف‌این کتاب‌تشویق

کردند وازبذل هرگونه مساعدت دریغ نفرمودند ونیزازاولیای دانشگاه مک‌گیل شاکر هستم که در مدّت اقامت درکانادا محیط آرام تحقیق برای من بوجود آوردند و در تهیّه مآخذ ومدارك این کتاب از کتابخانه‌های مختلف کوشش فراوان مبذول داشتند وهمچنین ازهمسرارجمند خود تشکّر می‌کنم که مرا همیشه برکسب علم وفضیلت تحریض و ترغیب نموده ودرخواندن منابع فرانسوی این کتاب مرا یاری کرده است.

از خوانندگان گرامی خواستار است که از اشتباهاتی که در این کتاب ملاحظه می‌فرمایند چشم پوشی نکنند بلکه با اطّلاع آن بنگارنده براومنّت نهند تا هم خودآگاه گردد وهم دیگران را درچاپهای بعدآگاه سازد.

تهران، مهرماه ۱۳۴۹

مهدی محقق

غلطنامه

ص	س	درست	نادرست
۱۲	۱۱	۲۵۱	۲۵۸
۱۳	۷	علی بن ربن	علی ربن
۲۳	۱۵	ابن العبری	ابی العبری
۹۲	۲۲	. . . المنطق ص۱۳	—
۹۲	۲۳	ص ۲	—
۹۲	۲٤	ص ۲	—
۹۸	۷	۲۹۷	۹۷
۱۰٦	۲	Porphyry	Prophyry
۱۰٦	۱۳	عبارت لاتین نام کتاب نیست بلکه بمعنی چاپ اصلی است	
۱٦۳	۱۹	101	104
۱٦٥	٤	القرویین	الغرویین
همچنین درصفحه ۱۸٥ سطر ۲۲ و صفحه ٤۲۱ سطر ۱۰			
۱۷٤	۱۲	از	ز
۱۸٥	۱۸	فیلسوف	فیسوف
۱۸٥	۱۸	آرکادیوس	آکاردیوس
۲۰۷	۲۱	۱۳۳۹	۱۳۳۸

ص	س	درست	نادرست
۲۲۹	۲۳	اخوان‌الصفاج ٤	—
۲٦۲	۱۰	۳۳۹	۳۳۱
۲۹۳	۱۳	Galenus	Galeni
۲۹٤	۱٥	جورج	جورح
۲۱۳	۲٤	ثابت	ثابث
۳٥۰	٥	عاضد	عزیز
٤۰۰	۲۰	سریانی	سربانی
٤٤۸	۲۲	Siddiqī	Siddqī
٤٦۰	٤	مطالعات	مطالعالعات



تصویرخیالی از رازی در دانشگاه پرینستون امریکا
(از مجموعهٔ دکتر محمود نجم آبادی)

فصل اول

سرگذشت

نام و نسب و کنیه
ولادت
جوانی و تحصیلات
مسافرتها و مشاغل
پایان عمر
وفات

نام او محمّد، و نام پدرش زکریّا[۱]. و نام جدّش یحیی[۲]، و کنیه‌اش ابوبکر[۳]، ونسبتش بزادگاه خود «ری»[۴] رازی[۵] است. او درطیّ کتابها بعناوین و اوصاف مختلف مانند: جالینوس عرب[۶]، فیلسوف عرب[۷]، طبیب مارستانی[۸]، طبیب مسلمانان[۹]، علّامه

۱- در فهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال نام پدر او «احمد» خوانده شده. رجوع شود به: مقالهٔ سوراتا N. Morata تحت عنوان: «فهرست منابع عربی قدیم در کتابخانهٔ اسکوریال» مجلهٔ الاندلس، ج ۲ ص ۸۷.

۲- ابوریحان بیرونی، رسالة فی فهرست کتب الرازی، ص ۱

۳- شیخ عبدالله نعمه در کتاب «فلاسفة الشیعة، حیاتهم و آراءهم»، ص ۴۲۴ او را از اهل تشیع دانسته و عادةً بعیداست که شیعه کنیهٔ «ابوبکر» داشته باشد.

۴- نام این شهر در کتیبه‌های هخامنشی راگا Ragā بکار رفته و در یونانی نیز بصورت راگس Pα'γης دیده می‌شود. رجوع شود به: فارسی باستان کنت R. G. Kent، ص ۱۲۲، ۲۰۵.

۵- مقدسی می گوید آنانکه بشهرهائی نسبت دارند که درنام نسبی آنان «زا» به «یا» پیوسته می گردد مانند «رازی»، «مروزی»، «سجزی» زیرک و باهوش هستند. احسن التقاسیم، ص ۳۶.

۶- ابن ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ص ۴۱۵. منظور از کلمهٔ عرب «اسلام» است که متأسفانه خاورشناسان بکار می‌برندوموجب اشتباه غیراهل علم می گردند و گرنه عرب بمعنی ثانوی اطلاق می‌شود بر جمیع امم و شعوب که ساکن ممالک اسلامی بودند و زبان عربی‌را در تألیفات خود بکار می‌بردند و بنا باین تعبیر عرب شامل ایرانی و هندی و ترک و سوری (= اهل سوریه) و مصری و بربر و اندلسی می‌شود. رجوع شود به: علم الفلک نالینو C. Nallino، ص ۱۷ و همچنین عرب در تاریخ برناردلویس B. Lewis، ص ۱۴.

۷- مجریطی، غایة الحکیم، ص ۱۴۴.

۸- ابن جلجل، طبقات الاطباء والحکماء، ص ۷۷. کلمهٔ «مارستان» که مخفف «بیمارستان»

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

درعلم اوائل[1] خوانده شده‌است. آنانکه کتابهای او را بزبان لاتین ترجمه کرده‌اند او را Rhazes گفته‌اند ودر آثار اروپائی بیشتر بدین نام اشتهار دارد[2] و گاهی هم بطور ساده اورا Rāzī می‌نویسند.

او در غرّه شعبان سال ۲۵۱ هجری مطابق با ۸۶۵ میلادی در ری بدنیا آمد[3]. این شهر که امروز جز نام نشانی از آن نمانده درآن روزگار مرکز علم و ادب بود، و دانشمندان و نویسندگان بزرگی ازآنجا برخاستند، واز مفاخر بلاد اسلام بشمار می‌رفت[4].

از آغاز جوانی و تحصیلات او اطّلاعی دقیق جز آنچه اصحاب تراجم و ارباب طبقات نوشته‌اند دردست نیست. برخی گفته‌اند که او در عنفوان شباب و ریعان عمر

۱- ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة، ج۳ ص ۲۰۹. علم اوائل بعلوم یونانی اطلاق
می‌شد. یاقوت دربارهٔ ابن مسکویه گوید: «وکان عارفاً بعلوم الاوائل»، معجم‌الادبا، ج ۵
ص ۱۰. ناصرخسرو، (دیوان ص۲۴۳) می گوید:

علت جنبش چه بود از اول بودش   چیست درین قول اهل علم اوائل

۲- وگاهی‌هم او را Albubator خوانده‌اند. رجوع شود به: طب عرب و تأثیر آن
درقرون وسطی، کمپبل D. Campbell، ج۱ ص۶۵.

۳- بیرونی، رساله، ص۴.

۴- مقدسی می گوید درابن‌شهر مدارس و مجالس علم فراوان‌است مذکران آنجا فقیه
و رؤسای آنان عالم و محتسبانشان مشهور و سخنورانشان ادیب هستند. احسن التقاسیم،
ص۳۹۰. ابودلف خزرجی یکی از رئیسان ری را بنام جریش بن احمد یاد می کند که وقتی
وارد مدینه‌السلام (= بغداد) می‌شد فقط کتابهای پزشکی او بر صد شتر حمل می گردید.
الرسالة الثانية، ص۲۰.

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

است در بغداد به محل بیماران و دیوانگان اطلاق می‌شد و افراد متعددی هم بمناسبت ملابست با امور بیماران بدین عنوان معروف گشته‌اند. رجوع شود به: انساب سمعانی، ورق ۹۹ ظ.

۹- قفطی، تاریخ الحکماء، ص۲۷۱.

زرگری می‌کرده[۱]، و برخی نوشته‌اند که او در آغاز امر صیرفی (= صرّاف) بوده‌است[۲]. او خود گوید کـه در جوانی علاقهٔ بسیار داشته که بتجربه و آزمایش اکاذیب معزّمان بپردازد[۳]. پیشهٔ زرگری و صرّافی و علاقهٔ او به‌امر عزائم طبیعةً او را بسوی علم کیمیا کشیده است که با آن بتواند گوهر فلزات را دگرگون سازد. درنتیجه ممارست دراین فن و نزدیکی بآتش و بوبهای تند چشم‌های او درمعرض عوارض وآفات واقع گردید و او به‌معالجه و مداوا و سپس به‌اشتغال بطب کشانیده شد[۴].

می‌گویند او برای اینکه درد چشم خودرا درمان کند نزدکحّالی (= چشم‌پزشک) رفت کحّال برای درمان او پانصد دینار ازاو درخواست کرد و او ناچار شدکه بپردازد سپس باخود گفت «کیمیای واقعی علم طب است نه‌آنکه تو بدان مشغولی» و پس‌ازآن ازعلم کیمیا دوری جست و بعلم طب پرداخت[۵].

۱- ناصرالدین‌منشی‌یزدی، درة الاخبار (ترجمهٔ تتمهٔ صوان‌الحکمهٔ بیهقی)، ص ۱۱

۲- ابن ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء، ص ۴۲۰. ابن‌ابی‌اصیبعه می‌گوید آنچه این‌مطلب را تایید می‌کند اینکه نسخه‌ای کهن ازکتاب منصوری او را یافتم که آخر آن افتادگی داشت و بیشتر آن از کهنگی سوخته بود و برروی آن چنین نوشته بود «کناش المنصوری تألیف محمدبن زکریا الصیرفی».

۳- رازی، الشکوك علی جالینوس، ص ۲۸. معزم کسی‌است که از علم«عزائم» آگاه باشد و عزائم در لغت عربی بمعنی قصد و ارادهٔ جازم موکداست و در اصطلاح علوم غریبه کلمات و اورادی را گویند مشتمل برتعبیرات مخصوص مقرون بسوگندان و تاکید و اصرار والحاح که آن‌را برای ایجاد امری عجیب از قبیل تحریك جمادات و احضار ارواح واعمال تسخیری از فرشته و پری و عناصر و ستارگان و گزندگان و امثال آن می‌خوانند و می‌دمند تا مقصود برآورده و منظور رام گردد منوچهری دامغانی گوید:

چو هنگام عزائم زی معزم بتك خیزند ثعبانان ریمن

نقل ازمقدمهٔ رسالهٔ کنوز المعزمین ابن‌سینا از استاد جلال‌الدین همائی،ص ۷۰ و ۷۱

۴- بیرونی، رساله، ص ۵

۵- ناصرالدین منشی، درة الاخبار، ص۱۲.

مورّخان و ارباب تراجم اتفاق دارند براینکه او تحصیلات خودرا در بزرگی انجام داده وحتی برخی تصریح کرده‌اند براینکه او پس‌از چهل سالگی برممارست کتب پزشکی و فلسفی روی آورده است[۱] و شاید بهمین علّت بوده است که او فراتر از توانائی خود درراه تحصیل علم کوشیده ودر طیّ مدارج علمی رنج برده‌است.

یکی از رازیان یعنی همشهری رازی نقل می کند که او هیچ گاه از کاغذ و قلم جدا نمی گشته وهمیشه درحال نوشتن بوده‌است[۲]. و نیز گفته شده‌است که از فرط علم دوستی چراغ خود را درچراغدانی برروی دیواری می نهاد و کتاب خود را برآن دیوار تکیه می‌داد و بخواندن می‌پرداخت تا اگر خواب او را دررباید کتاب از دستش بیفتد و او بیدار شود و بمطالعهٔ خود ادامه دهد[۳].

رازی برای کسب علوم پزشکی و فلسفی به‌بغداد آمد بغداد درآن روزگار مرکز علم و دانش و قرارگاه ادیبان و فاضلان بود مترجمان زبردست آثار علمی یونانی را به سریانی و عربی ترجمه کرده بودند و بدین جهت منابع فراوانی وجود داشت تا مورد استفاده علمی رازی قرار گیرد و ازجهتی دیگر بیمارستان‌های مختلفی که از زمان هارون و برامکه تأسیس شده بود و همچنین بیمارستانی که بدرغلام معتضد در قرن سوم ایجاد کرده بود[۴] مجال فراوانی می‌داد تا دانشجویان پزشکی علم را بعمل و قیاس را به تجربه نزدیک سازند و از طرف دستگاه خلیفه مبلغ قابل ملاحظه‌ای برای رؤسای پزشکان و ملازمان آنان و همچنین تهیّه دارو اختصاص داده شده بود[۴].

در برخی‌ازمنابع نوشته شده که رازی بیمارستان عضدی‌را اداره می‌کرده[۵] یعنی آن

۱- ابوالفداء، تاریخ، ج۲ ص۷۶ ۲- ابن ندیم، فهرست، ص۲۹۹

۳- بیرونی، رساله، ص۵ ۴- صابی، الوزراء، ص۲۴

۵- ابن ابی اصیبعه، عیون‌الانباء، ص۴۱۵. ابن‌ابی‌اصیبعه این‌مطلب را از کمال‌الدین ابوالقاسم بن‌ابی‌تراب بغدادی کاتب نقل می کند و سپس خود گوید: «آنچه که به‌نزد من درست می‌آیداینکه رازی پیش‌از زمان عضدالدوله‌بوده و رفت و آمد او به‌بیمارستان پیش از آن بوده‌است که عضدالدوله آن را تجدید نماید».

بیمارستانی که عضدالدوله دیلمی آن‌را در سال ۳۷۲ افتتاح کرده‌بود و این نادرست است زیرا رازی حدود نیم‌قرن پیش از افتتاح این بیمارستان وفات یافته‌است و محتمل است که همان بیمارستانی را که بدرغلام معتضد تأسیس کرده‌بوده‌است بیمارستان معتضدی خوانده می‌شده ولی بمرور ایام با عضدی مشتبه گشته‌است[1].

رازی پس از آنکه باوج علمی خود می‌رسد و شهرت او عالم‌گیر می‌شود بوسیله امرا و حکام مورد دعوت قرار می‌گیرد و رساله‌ها و کتاب‌هائی بنام آنان می‌کند ودر ضمن برای مدتی به زادگاه خود ری می‌آید و تصدی بیمارستان آنجا را عهده‌دار می‌شود او در مواضع بسیار از کتابهای خود اشاره به بیمارستان بغداد و بیمارستان ری کرده است[2].

از برخی منابع بدست می‌آید که رازی در پایان عمر به ری آمده ودر آنجا وسایر بلاد جبل منزلتی عالی یافته و دانشجویان فراوانی از محضر درس او استفاده می‌کرده‌اند.

می‌گویند رازی چشمانش در پایان عمر آب آورد و یکی ازشاگردان او ازطبرستان برای معالجهٔ او آمد و از او دربارهٔ معالجهٔ او سؤال کرد و رخصت خواست رازی گفت این امر برنج و درد من می‌افزاید شاید عمر من بپایان رسیده و مرگ من نزدیک شده باشد روانیست برای بازجستن بینائی خود را دچار رنج وتعب سازم دیری نگذشت که او در ری در پنجم شعبان سال ۳۱۳ وفات یافت عمر او بحساب هجری قمری ۶۲سال و پنج روز و بحساب هجری شمسی ۶۰سال و ده ماه بوده‌است[3].

از زندگی شخصی رازی آگاهی دقیق و موثقی در دست نیست وآنچه که ابن‌العبری

۱- محیط طباطبائی، محمد زکریا پزشک‌و فیلسوف ایرانی،ص ۵ .(سخن‌رانی در برنامهٔ مرزهای دانش در ۴۳/۹/۵؛ بمناسبت جشن هزار و یکصدمین‌سال تولد محمد زکریای‌رازی پلی‌کپی شده در ۱۳ صفحه).

۲- شکوک ، ص۲۱ و ۲۵

۳ - بیرونی ، رساله ، ص ۵ و ۶

نقل کرده مبنی براینکه او نتوانسته مهر زنش را بپردازد و بزندان افتاده [۱]، و همچنین آنچه که ابوحیان نقل کرده دائر براینکه ابودلف مدعی فرزندزادگی (نوه دختری) رازی بوده‌است[۲]، پایه و اساس درستی ندارد.

۱- ابن العبری، تاریخ مختصرالدول،ص۱۵۸

۲- ابوحیان توحیدی ، مثالب الوزیرین ، ص ۲۸۹

فصل دوم

استادان

علی‌بن ربن طبری

بلخی

ایرانشهری

علی بن ربّن طبری

علی‌بن ربن‌طبری ازدانشمندان معروف ایران‌است پدران او درشهر مرو می‌زیسته وبه‌پیشهٔ دبیری اشتغال داشته‌اند پدرش در کتب فلسفه‌وطب ممارست می‌کرده وطب‌را بر پیشهٔ اجدادی مقدم می‌داشته‌است و منظورش از آن نه تمدح و اکتساب بلکه تالّه و احتساب بوده است و بدین‌سبب ملقّب به «رَبَن» شده یعنی بزرگ و آموزگار ما [۱]. علی بن ربن حکیمی محصّل و طبیبی فاضل[۲] وعالم و نویسنده‌ای کامل بود و سمت منشی مازیاربن قارن را داشت و برای او نوشته‌هائی می‌نوشت که بلغای عراقین وحجاز از آن متعجب می‌ماندند[۳]. پس از آنکه مازیار در سال ۲۲۴ در هرمزدآباد طبرستان بدست

۱- علی‌بن ربن، فردوس‌الحکمة، ص ۱. قفطی وجه تلقیب به «ربن» را چنین گفته: «لانه کان ربین الیهود»، تاریخ‌الحکماء، ص ۲۲۱ و حال آنکه او خود درکتاب «الدین والدولة» تصریح کرده است باینکه پیش‌از مسلمان شدنش مسیحی بوده‌است و طبری نیز از او بعنوان کاتب نصرانی مازیار یاد کرده‌است. کلمهٔ «ربن» سریانی است بمعنی «بزرگ ما»، «آموزگار ما». رجوع شود به: مقالهٔ ماکس مایرهوف Max Mayerhof تحت عنوان: «فردوس‌الحکمهٔ علی‌طبری» یکی از کهن‌ترین جوامع طبی‌اسلامی، مجلهٔ ایزیس (۱۹۳۱)، ج ۱۶ ص ۷ و ۸.

۲- یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ج ۲ ص ۶۰۸ و ج ۳ ص ۵۰۷. دراین‌دو مورد اشتباهاً بجای «ربن» «زبن» و «رزین» آمده‌است.

۳- ابن‌اسفندیار، تاریخ طبرستان، ص ۱۳۰؛ و نیز ابن‌اسفندیار در ص ۹۱ در ذیل شرح حال اصفهبد مازیار چنین گوید: «وعلی‌بن ربن را خلیفه بعد از او بدیوان انشاء خویش بنشاند، معانی نبشته‌ها که می‌نبشت کمتر از آن آمد که بعهد مازیار برای او می‌نبشت از او پرسیدند چرا چنین‌است گفت معانی او بلغت خویش می‌نبشتی من باتازی کردمی، بدانستند فکرت مازیار قوی‌تر بود».

عمّال عرب افتاد او به ری آمد و سپس روی بدرگاه خلافت آورد و وارد دیوان کتابت معتصم شد و بوسیلهٔ او مسلمان گردید و سپس درسال سوم از خلافت متوکّل یعنی ۲۳۶ درشهر سامرا کتاب معروف طبی خود «فردوس الحکمة» را تألیف کرد[۱]. این کتاب بزودی مورد توجه ومقبول اهل دانش قرارگرفت. محمدبن جریر طبری مورخ و مفسّر معروف این کتاب را ازمولّفش بسماع آموخت ودرهنگام بیماری آن را درزیر مصلّای خود می‌نهاد تا از آن بهره‌مند گردد[۲].

قفطی در ذیل شرح حال علی بن ربن می گوید که درطبرستان فتنه‌ای درگرفت که علی بن ربن بخاطر آن به ری آمد و درآنجا محمد بن زکریای رازی بر او قراءت کرد و از او بهره فراوان علمی یافت[۳]. ابن ابی اصیبعه نیز در ذیل شرح حال رازی می گوید که او در بزرگی به تعلّم طب پرداخت و معلّم او دراین فن علی بن ربن طبری بود[۴].

این مطلب نادرست بنظر می نماید زیرا رازی بنابقول بیرونی درسال ۲۵۸ تولّد یافته وبنابقول همین ابن‌ابی‌اصیبعه در بزرگی به‌تحصیل طب پرداخته پس نه‌تنها نمی‌توانسته شاگرد علی بن ربن درطب باشد بلکه حتی در یک زمان هم نبوده‌اند. دکتر محمد زبیر صدیقی مصحّح کتاب فردوس الحکمه موضوع شاگردی رازی علی بن ربن را پذیرفته و پس ازآنکه مورد ایراد برخی از خاورشناسان[۵] قرار گرفته درکتاب دیگری بدفاع از عقیده خود پرداخته و گفته تاریخ وفات علی بن ربن معلوم نیست ولی محال نمی نماید که او حتی پس از سال ۸۹۵ میلادی (۲۸۲ هجری) زندگی کرده باشد و دراین میان مجالس

۱- علی بن ربن، فردوس الحکمه، ص ٤. از گفتهٔ او بر می‌آید که در وقتی که حادثهٔ مازیار پیش‌آمده تقریباً کتاب را درطبرستان تمام کرده بوده‌است «فلما شارفت الفراغ منه عرض لی حادث من الدهر ازعجنی عن بلادی الی مستقر الملک الاعظم».

۲- یاقوت حموی، معجم الادباء، ج ٦ ص ٤٢٩ و ٤٦٠

۳- قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۲۳۱

٤- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ٤١٤

٥- از جمله ماکس مایرهوف، ص ۱۰ ماخذ پیشین

درسی در ری یا بغداد داشته که رازی و دیگران از آن استفاده می‌کرده‌اند[۱]. آنچه که مسلم است رازی از آثار علی بن ربن استفاده کرده و در مواضع متعدد در کتاب «الحاوی» و «الفاخر» از کتاب فردوس الحکمه علی بن ربن طبری برخوردار گشته‌است[۲]. و شاید همین استفادهٔ از کتاب او و تقارب زمانی آن دو شبهه معلّمی و شاگردی را پیش آورده وسپس درنتیجهٔ نقل روایات اصلی مسلّم بحساب درآمده‌است[۳].

۱- دکتر محمد زبیر صدیقی، مطالعاتی در بارهٔ ادب طبی عربی و فارسی، ص XLiii محمدزبیرصدیقی درمقدمهٔ فردوس‌الحکمه دربارهٔ شرح حال علی‌ربن مرتکب اشتباهات دیگری هم شده‌است. رجوع شود به‌مقالهٔ مایرهوف، ص ۹۹۸و۱۰ و همچنین یادداشت تحت عنوان «بعضی ملاحظات» از استاد دکترغلامحسین‌صدیقی، مجلهٔ یادگار، سال اول، شمارهٔ شش (۱۳۲۳)، ص ۷۸ و ۷۹

۲- محمد زبیر صدیقی، مقدمهٔ فردوس‌الحکمه، ص ی

۳- حتی دانشمندان بزرگی همچون مینورسکی این موضوع را پذیرفته و نقل کرده‌اند. رجوع شود به‌تعلیقات مینورسکی بر الرسالة الثانیة ابودلف، ص ۱۰۳

بلخی

ابن ندیم می‌گوید که رازی فلسفه را نزد بلخی خوانده‌است و این بلخی از شهر بلخ بود که در شهرها و بلاد می‌گشت و او را آشنائی کامل به‌فلسفه و علوم قدیمه بود و گفته می‌شود که رازی کتابهای اورا ادّعا کرده‌است و من بسیاری از نوشته‌های او را درعلوم مختلف بصورت مسوّده و دساتیر دیدم که هیچ‌یک ازآنها بصورت کتابی تمام بیرون نیامده و گفته می‌شود که کتابهای او درخراسان موجود است[۱].

ازاینکه ابن ندیم درجائی دیگر بشرح حال و ذکر آثار ابوزید بلخی پرداخته[۲] معلوم می‌شود که مراد او ازبلخی ابوزیدنیست وگرنه مستبعد نبود که رازی شاگرد ابوزید بلخی بوده باشد زیرا ابوزید درعراق درسال ۳۲۲ وفات یافته[۳] وتقریباً با رازی همزمان بوده‌است و رازی مقاله‌ای نوشته‌است ودرآن بیان داشته که چرا ابوزیدبلخی درموسم بهار هنگام بوئیدن گل سرخ دچار زکام می‌گردد[۴]. و برخی از خاورشناسان تصریح کرده‌اند باینکه رازی افکار فیثاغورسی را از ابوزید بلخی اخذ کرده‌است[۵].

آنچه که مسلم است ابوزید بلخی از نوابغ روزگار بوده است. ابوحیّان درکتابی که بنام «تقریظ الجاحظ» نوشته جاحظ و ابوحنیفهٔ دینوری و ابوزید بلخی را بدین عبارت ستوده که اگر همهٔ دنیا گرد آیند تا بتقریظ و مدح و نشرفضائل آنان بپردازند تا روز رستاخیز نمی‌توانند آنچه را که درخور این سه تن است بیان کنند

۱- ابن ندیم، فهرست، ص۲۹۹ ۲- ماخذ پیشین، ص ۱۳۸

۳- یاقوت حموی، معجم‌الادباء، ج۱ ص۱۴۱ ذیل «احمدبن سهل‌البلخی ابوزید».

٤- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، شمارهٔ ۱۳۵ (ص ٤۲۵)

٥- عبدالرحمن بدوی، التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، ص۸۳

و سپس گوید ابوزید را در گذشته نظیری نبوده ودر آینده‌هم نخواهد بود و جز او کسی نتوانسته‌است میان حکمت و شریعت آشتی دهد[۱]. وهمو یعنی ابوحیّان گوید که ابوزید مدّعی بود که فلسفه مقاود شریعت و شریعت مشاکل فلسفه است یکی از آنها مادر و دیگری دایه‌است[۲]. ونیز ابوحیّان ابوزید را سیّد اهل مشرق درانواع حکمت[۳] وجاحظ خراسان خوانده‌است[۴]. حال که سخن از رازی درمیان است مناسب‌است که یاد شود که داستان معروف عبور ازجیحون را که نظامی عروضی به‌رازی نسبت داده‌است[۵] مربوط بابوزید است که مقدسی در احسن‌التقاسیم آورده[۶] و سپس یاقوت از او نقل کرده وآن داستان اینست که امیر خراسان بلخی را بدربار خود دعوت نمود تا از او یاری جوید وقتی ابوزید به جیحون رسید نامه‌ای بامیر نوشت مبنی براینکه اگر او را دعوت نموده است تا از رای صائب او استمداد جوید رای صائب او اورا از گذشتن ازاین نهر منع می‌کند وقتی امیر نامه اورا خوانده است فرمان داده‌است که به بلخ برگردد[۷].

نتیجهٔ سخن آنکه احتمال ضعیف می‌رود که رازی شاگرد ابوزید بوده باشد ولی تا منبع موثق و مدرك کاملی این موضوع را تایید نکند نمی‌توان حکم جازم وقاطع نمود.

۱- یاقوت حموی، معجم‌الادباء، ج۱ ص۱۲۵ ذیل «احمدبن‌داود ابوحنیفةالدینوری»

۲- ابوحیان توحیدی، الامتاع والموانسة، ج۲ ص۱۵

۳- ماخذ پیشین، ص۳۸

٤- یاقوت، ماخذ پیشین، ص۱٤۹. «یقال له بالعراق جاحظ خراسان»

۵- نظامی عروضی، چهار مقاله، ص۱۱۵. «امیر منصور بن‌نوح بن نصر را عارضه‌ای افتاد که مزمن گشت و بر جای بماند و اطبا در آن معالجت عاجز ماندند امیر منصور کس فرستاد و محمد بن زکریای رازی را بخواند بدین معالجت. او بیامد تا بآموی و چون بکنار جیحون رسید و جیحون بدید، گفت من در کشتی ننشینم، قال‌الله تعالی ولاتلقوا بایدیکم الی التهلکة» حکایت فوق و نسبت آن برازی نادرست است زیرا منصور بن‌نوح معاصر رازی نبوده‌است. برای تفصیل رجوع شود به‌حواشی دکتر معین بر چهار مقاله، ص۱٤۰

٦- مقدسی، احسن‌التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ص ٤

۷- یاقوت، ماخذ پیشین، ص۱۵۲

ایرانشهری

ناصرخسرو آنجا که دربارهٔ مکان بحث می کند گوید:

«... این جمله که یاد کردیم قول آن گروهست که مرمکان را قدیم گفتند چون حکیم ایرانشهری که مرمعنیهای فلسفی را به الفاظ دینی عبارت کرده است اندر کتاب جلیل وکتاب اثیر وجز آن. مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرده‌است و پس‌ازاو چون محمد زکریای که مرقولهای ایرانشهری را به الفاظ زشت ملحدانه بازگفته است و معنیهای استاد و مقدم خویش را اندر این معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگزارده است تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن اوفتد که این معانی خود استخراج کرده است»[۱].

متاسفانه از ایرانشهری که ناصرخسرو اورا بعنوان «استاد و مقدّم» رازی یاد کرده اطّلاعی کافی و وافی در دست نیست. پول کراوس احتمال داده است که ایرانشهری همان بلخی است که ابن‌ندیم او را معلّم رازی در فلسفه دانسته‌است[۲]. ولی این مطلب نادرست است زیرا چنانکه پس از این بیان خواهد شد ایرانشهری اهل بلخ نبوده بلکه اهل نیشابور بوده‌است.

کلمهٔ ایرانشهر هرچند که بمعنی عام کلمه شامل خراسان و سجستان و کرمان و فارس و اهواز وجبل و آذربایجان و ارمینیه و موصل وجزیره و شام می‌شده که هریک دارای شهرهای متعددی بوده‌است[۳] ولی بمعنی خاص کلمه به‌قصبهٔ نیشابور اطلاق می‌شده

۱- ناصر خسرو، زاد المسافرین، ص۹۸

۲- مینورسکی، حواشی منتخب طبائع الحیوان مروزی، ص۱۲۹ قسمت انگلیسی.

۳- ابن رسته، اعلاق‌النفیسة، ص۱۰۵. استعمال ایرانشهر در این‌معنی شواهد بسیار

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

که بلده‌ای جلیل و شهری نبیل و دارای دوازده رستاق (= روستا) بوده است [۱] . ابوالعباس ایرانشهری باحتمال قوی منسوب بایرانشهر بمعنی دوم‌است و دلیل براین‌مطلب آنکه ابوریحان بیرونی در برخی ازموارد که به مشاهدات ایرانشهری استناد می‌جوید مورد مشاهده‌او در نیشابور وحدود آنست از جمله آنکه او یعنی ایرانشهری شاهد حفر قناتی در روستای بشت درحدود نیشابور بوده که در پنجاه‌وچندمین ذراع ریشه‌های سه‌درخت سرو که با ارّه بریده شده بود دیده شده است [۲] و نیز در روز سه شنبه بیست و نهم ماه رمضان سال ۲۵۹ هجری مطابق با تیر روز از تیرماه سال ۲۴۲ یزدگردی کسوفی که برای خورشید روی داده او در شهر نیشابور مشاهده کرده‌است [۳].

ابوریحان بیرونی ایرانشهری‌را ازمدقّقان محصّلان بشمارآورده [۴] ودرمیان اصحاب کتب مقالات او را تنها کسی می‌داند که بصرف نقل و حکایت اکتفا کرده و میل و

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

دارد ابوریحان بیرونی هنگام ذکر از نام روزهای ایرانی گوید : « روز سی‌ام انیران است که در اصفهان آن را آفریجکان(= آبریزگان) گویند و معنای آن آب‌ریزی است واین بدان‌سبب است که در زمان فیروز جد انوشیروان باران نبارید و مردم ایرانشهر به قحطی افنادند سپس فیروز ازآنان خراج برگرفت» آثار الباقیه ، ص۲۲۸ . وهمو گوید : « مانی از ایرانشهر رانده شد و بسرزمین هند رفت‌وتناسخ را از آنان به‌نحله خود نقل کرد» ماللهند، ص۲۷. عنصری (دیوان، ص۱٤۲) می‌گوید :

از آنکه بد بحجاز آن و این بایرانشهر — حجاز دین را قبله‌ست و ملک را ایران

۱- مقدسی ، احسن‌التقاسیم ، ص ۳۱٤ و ۳۰۰ . ابو ریحان گوید: « ایرانشهر و آن قصبهٔ نیشابور است » قانون مسعودی ، ج۲، ص ۵۷۰ : ابن فقیه گوید: «قبادبن‌فیروز میان گرگان و ایران شهر شهری ساخت و آن را شهر قباد نام نهاد » مختصر کتاب البلدان، ص ۱۹۹

۲- بیرونی ، تحدید نهایات الاماکن ، ص۲۵

۳- بیرونی ، قانون مسعودی ، ج۲ ص۶۳۲

٤- ماخذ پیشین.

مداهنت برخود روا نداشته‌است[۱].

ایرانشهری برآراء یهود و نصاریٰ چیرگی داشته و ازمضامین تورات و انجیل باخبر بوده ولی چیرگی او در مذهب مانویه بیشتر بوده است[۲]. او در اخبار از فرقه‌های هند و شمنیه کوتاه دست بوده و از کتاب مقالات ابویعلی محمد بن شدّاد بن عیسیٰ مسمعی معروف به زرقان مدد می‌جسته‌است. او خود بهیچ یک از ادیان بستگی نداشته بلکه به تنهائی دینی را اختراع کرده بود و مردم را بدان می‌خواند[۳]. از دین خاص او اطلاعی دردست نیست جز آنکه مولف بیان‌الادیان بدان اشاره کرده‌است مبنی براینکه اوچیزی بپارسی گردآورده و گفته که این وحی‌است که بدو آمده بجای قرآن بزبان فرشته‌ای که نام اوهستی‌است وچنانکه محمد رسول عرب بوده‌است او رسول عجم است[۴].

بنابراین می‌توان ایرانشهری را در ردیف دانشمندان همزمان خود که بتألیف کتاب در موضوع «مقالات» پرداخته‌اند درآورد و شاید ارزش و اعتبار علمی او بیش‌از زرقان و ابوعیسی وراّق وحسن بن موسی نوبختی و ابوالقاسم کعبی بوده‌است[۵].

می‌توان احتمال داد که رازی نه‌تنها درفلسفه وطبیعیات از او متأثر گشته ـ چنانکه

۱- بیرونی، ماللهند، ص ٤

۲- ماخذ پیشین. ابوریحان نیز از او نقل می کند که گفته است خداوند پیمان نور و ظلمت را در روز نوروز و مهرگان بسته‌است، آثار الباقیة، ص۲۲۲.

۳- ماخذ پیشین. ابوریحان فقط «دمة «زرقان» را آورده و نام وکنیه و لقب ونسبت او از شرح حالی که پس‌از این می‌آید بدان افزوده گشته و باید یاد کرده شود که ابوریحان مسمعی را نامحصل و نقل از او را غیر محصل می‌داند. ماللهند، ص۱۲٤.

٤- مجلۀ فرهنگ ایران زمین، سال ۱۳٤۱، ص۳۰٦. در این ماخذ نام او محمدبن محمد آمده‌است.

٥- ابن ابی الحدید عقیدۀ ثنویان را دربارۀ امتزاج نوروظلمت از کتاب مقالات دانشمندان فوق نقل کرده‌است. شرح نهج‌البلاغة، ج۱ ص۸٤

ناصرخسرو هردو را از «اصحاب هیولی»[1] خوانده ـ بلکه بسیاری از مطالب را دربارهٔ عقائد هندیان و همچنین فرقه‌های دیصانیه ومحمّره و منّانیّه را که درکتابهای خود نقل کرده[2] از او آموخته باشد و شاید درنوشتن کتاب خود بنام «الرّد علی سیسن المنّانی»[3] تحت تاثیر استاد خود یعنی ایرانشهری قرارگرفته باشد.

۱ـ ناصرخسرو، زادالمسافرین، ص۷۳. دربارهٔ اصحاب هیولی بس از این بحث خواهد شد.

۲ـ رازی، الطب‌الروحانی،ص۹۱؛ السیرة الفلسفیة، (رسائل‌فلسفیة رازی)ص۱۰۵

۳ـ بیرونی شمارهٔ ۱۴۰.

فصل سوّم

شاگردان

یحیی بن عدی

ابوالقاسم مقانعی

ابن قارن رازی

ابوغانم طبیب

یوسف بن یعقوب

محمد بن یونس

یحیی بن عدی

مسعودی پس از بیان سیر تدریجی فلسفه و منطق درمراکز علمی مانند آتن و اسکندریه و حرّان و بغداد می‌گوید «دراین روزگار کسی‌را دراین مطالب نمی‌شناسم که بتوان بدو رجوع نمود مگر مردی از مسیحیان درمدینةالسلام (= بغداد) که بابوزکریاء ابن‌عدی معروف است و آغاز کار و اندیشه و روش تدریس او روش محمدبن‌زکریای رازی یعنی‌اندیشه فیثاغوریان درفلسفهٔ اولی است چنانکه پیش‌ازاین‌گفتیم[۱]» ازاین بیان بدست می‌آیدکه یحیی‌بن‌عدی بنحوی ازدانش رازی برخوردارشده‌است وحتی برخی‌از دانشمندان تصریح کرده‌اندکه او طبّ و منطق را نزد رازی خوانده‌است[۲].

ابن ندیم می‌گویدکه درزمان ما ریاست اصحاب علم به ابوزکریا یحیی بن عدی بن حمید بن زکریای[۳] منطقی منتهی می‌گردد و او نزد ابوبشر متی بن یونس و جماعتی دیگر درس خوانده‌است و مذهبش مذهب نصارای یعقوبی است. او در استنساخ کتب یدی طولی داشت دو نسخه از تفسیرطبری را باخط خود نوشت و برای ملوك اطراف فرستاد

۱- مسعودی ، التنبیه والاشراف ، ص۱۰۶.

۲- رشر N. Rescher ، تحول منطق‌اسلامی ، ص۱۲۰ بنقل از مایرهوف.

۳- ابن ندیم و قفطی و ابی العبری و ابن‌ابی اصیبعه نام اجداد او را تا «زکریا» یاد می‌کنند ولی در مجموعهٔ خطی شمارهٔ ۴۹۰۱ (میکروفیلم شمارهٔ ۲۰۳۲) کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نسبت او درآغاز «مقالة فی الموجودات» او چنین آمده : «مقالة ابی زکریا یحیی بن حمید بن عثمان بن حمید بن بزرجمهر فی‌الموجودات» و اگر این‌درست باشد نشانه آنست که اصل و تبار او ایرانی بوده‌اند.

وکتابهائی که ازمتکلمان نوشته بشمار درنمی آمده است[1] وحتی در زمان بیهقی بسیاری از آثار فارابی بخط ابوزکریا یحیی بن عدی در کتابخانهٔ نقیب النقبا در ری موجود بوده است[2].
یحیی بن عدی آثار فراوانی از خود بجا گذاشت که نام آنها در کتب اصحاب تراجم آمده است. او هم مانند رازی روش ضد ارسطوئی داشته چنانکه مقاله‌ای درمحرسات نوشته ودرآن بابطال کتاب القیاس ارسطو پرداخته واین مقاله چنان مورد توجّه قرارگرفته که بطوریکه معروف است ابوالخیر بن خمار و ابوعلی بن زرعه بحسرت دیدن آن جان داده‌اند[3].
ابن رضوان مصری در کتاب خودکه بنام «وساطت میان فیلسوف (= ارسطو) ودشمنانش درمنطق» کرده‌است از ارسطو دفاع وگفتار یحیی را ردّ کرده‌است[4].

وفات یحیی بن عدی درسال سیصدوشصت وچهار اتفاق افتاده‌است[5].

می گویندکه دریکی از روزها یحیی بن عدی به‌مجلس یکی از وزیران حاضرشده بود وزیر بجماعتی از اهل کلام که درآنجا حضور داشتند گفت باشیخ یحیی سخن گوئید زیرا او رئیس متکلمان فرقهٔ فلسفیّه است یحیی عذرخواست وزیر ازعلّت آن سوال کرد یحیی گفت آنان قواعد عبارات من را نمی‌فهمند و من هم اصطلاح آنان را درنمی‌یابم[6].

داستان فوق بخوبی نشان می‌دهدکه روش او از روش جمهور دانشمندان ارسطوئی همزمان خود جدا بوده‌است.

---

۱ - ابن ندیم ، فهرست ، ص ۲٦٤ ؛ قفطی، تاریخ الحکماء ، ص ۳٦۱ ؛ ابن ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء ، ص ۳۱۸.

۲ - علی بن زید بیهقی ، تتمة صوان‌الحکمة ، ص ۱۷.

۳ - ابن بطلان (خمس رسائل لابن بطلان البغدادی ولابن رضوان‌المصری)، ص ٥٤.

٤ - ابن رضوان درماخذ پیشین ، ص ۷٤ ؛ ابن رضوان نیز کتابی بر رد کتاب علم‌الهی رازی نیز نوشته‌است که می‌توان احتمال داد که درآن برعلیه رازی از ارسطو دفاع کرده‌است.

٥ - قفطی ، تاریخ الحکماء، ص ٤۰.

٦ - ماخذ پیشین ، ص ۳٦۳.

ابوالقاسم مقانعی

ابوبکرربیع بن احمد اخوینی بخاری درکتاب «هدایة المتعلمین» می‌گوید:

«وهرچه اینجا یاد می کنم آنست که آزموده‌ٔ منست واما آنچه مرا بوی تجربت نیست یاد نکنم ومن شاگرد ابوالقاسم مقانعی‌ام و نام وی طاهربود بن محمدبن ابراهیم و شاگرد محمدبن زکریا بود و استاد من برای وی رفتی اندرمعالجت ومن‌هم برای ایشان می‌روم»[1]

و نیز درجای دیگر گوید: «. . . و استاد من همچنین کرد و بررسم استاد خویش رفت محمد بن زکریا»[2].

ازابوالقاسم مقانعی‌وکیفیّت درس‌خواندن او نزد رازی اطلاعی‌دردست‌نیست.

ابن قارن رازی

ابن ابی اصیبعه می‌گوید که او از پزشکان حاذق و تلمیذ ابوبکرمحمدبن زکریای رازی طبیب بوده است[3] و داستانی را دربارهٔ رازی از گفته‌ٔ او نقل می کند و شاید شاگردی را که بیرونی می‌گوید برای معالجهٔ رازی از طبرستان به ری آمده[4] همین ابن قارن باشد.

۱- اخوینی ، هدایة المتعلمین ، ص ۳۰۲ .

۲- ماخذ پیشین، ص ۲۹۰ .

۳- ابن ابی‌اصیبعه ، عیون الانباء ، ص۴۱۸.

۴- بیرونی، رساله، ص ۵ .

ابوغانم طبیب

ابوحیان توحیدی می‌گوید ابوسلیمان منطقی سجستانی شریعت را از فلسفه جداساخت و سپس برانتحال هردو با هم مردم را ترغیب کرد و این بمناقضت مانندگی دارد و من دیدم که یکی از یاران محمد بن زکریا که دراین روزها از ری نزد او آمده بود و او را ابوغانم طبیب می‌گفتند بااو دراین مورد مشادّت و مضایقت می‌کرد تااینکه اورا بقولی که خصم آن را انکار می‌کند ملزم ساخت[۱].

کلمه «صاحب» هرچند صراحت درمعنی شاگرد ندارد ولی ازسیاق سخن پیداست که ابوغانم درپزشکی شاگرد رازی بوده ودر فلسفه‌هم روش اورا می‌پیموده است.

یوسف بن یعقوب

ابن‌ابی اصیبعه درضمن آثار رازی از رساله‌ای نام برده که برای شاگردش یوسف ابن یعقوب نوشته و در آن داروهای چشم و درمان و مداوای آن و ترکیب داروها را بیان کرده‌است[۲].

محمّد بن یونس

رازی درآغاز کتاب الاسرار می‌گوید که آنچه اورا برتالیف این کتاب انگیخته خواهش یکی از شاگردان جوان او و از اهل بخاری بنام محمد بن یونس بوده‌است رازی می‌گوید که این جوان عالم به‌ریاضیات و علوم طبیعی و منطقی بوده و بسیار اورا خدمت کرده و بگردن او حق دارد لذا او این کتاب را که به‌شاهان و امیران هدیه نکرده‌است

۱- ابوحیان توحیدی ، الامتاع والموانسة ، ج۲ ص۲۳.
۲- ابن ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۲۲۲(ص۴۲۷).

باو هدیه می کند و سپس وعده می‌دهد که کتاب موجز سرّالاسرار خود را نیز بدو هدیه نماید[۱].

مسلماً رازی شاگردان بسیاری داشته که نامی از آنان باقی نمانده و ممکن است نام برخی از آنان تدریجاً از میان کتابهای پزشکی‌وفلسفی بیرون‌آید. محمد بن حسن ورّاق از یکی‌از رازیان (=اهل ری) که مجلس درس رازی را دیده چنین نقل می کند که محضر تدریس رازی چنین بود که یک ردیف از شاگردان در برابر او می‌نشستند و پشت سر آنان ردیفی دیگر از شاگردان و همچنین پشت سر ردیف دوم ردیف سوم قرار داشت رازی وارد می‌شد و مطلب علمی مربوط بآن درس را برنخستین ردیف که مواجه بودند درمیان‌می‌گذاشت‌اگر آنان آن‌مطلب‌را می‌دانستندو‌بیان می‌کردند فبها وگرنه‌پاسخ سؤال‌را بردیف دیگر محوّل می کرد و اگر آنان بیان می‌داشتند فبها وگرنه بردیف بعدی واگر همه درمی‌ماندند خود به سخن می‌پرداخت ومشکلات و معضلات را حلّ می‌نمود[۲]. محتمل است کتابی که ابن‌ابی‌اصیبعه بنام «خواصّ التلامیذ» به‌رازی نسبت داده حاوی نکات تعلیم و تدریس‌و چگونگی تربیت دانشجو و محصّل بوده است[۳].

۱- رازی ، کتاب الاسرار، ص۱.

۲- ابن ندیم، فهرست ، ص ۲۹۹ .

۳- ابن ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۱۸۰ (ص۴۲۶) .

فصل چهارم

کسانی که رازی بردّ ونقض آنان پرداخته است

ابوالقاسم بلخی

مسمعی

شهید بلخی

ناشی

سرخسی

کیال

ابوالقاسم بلخی

ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی کعبی[1] رئیس معتزله[4] بغداد از شاگردان ابوالحسین خیّاط بود[2] ودر بسیاری ازمسائل از نظّام پیروی می‌کرد[3]. معتزله اورا «امام اهل الارض» می‌خواندند و مخالفان برای ردّ مکتب اعتزال به ردّ و نقض او اکتفا می‌کردند[4]. او نه تنها فیلسوف و متکلم بلکه اهل سیاست و دیوان نیز بود در زمانیکه احمدبن‌سهل‌بن‌هاشم مروزی بر بلخ مسلّط گردید ابوالقاسم بلخی‌را وزیر و ابوزیدبلخی‌را کاتب خود گردانید[5]. از کتابهای مهم او «عیون المسائل» و «المقالات»[6] اوست که

۱- ابن کثیر «ابوالقاسم عبدالله احمدبن محمود» نقل کرده‌است. البدایة والنهایة، ج۱۱ص۱٦٤. کعبی نسبت به «بنی کعب» است. وفیات‌الاعیان ابن‌خلکان، ج۲ ص۲٤۹ و «کعبیه» نام یکی از فرق معتزله است که از پیروان بلخی‌اند که در بسیاری از مسائل با معتزلیان بصره اختلاف دارند و بغدادی شش مسأله ازاین مسائل‌را یاد کرده‌است. الفرق بین‌الفرق، ص۱۸۱ و ۱۸۲.

۲- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۸۸. شهرستانی در ذیل «خیاطیه» گوید: اصحاب ابی‌الحسین‌بن‌عمر بن خیاط که استاد ابوالقاسم‌بن محمد کعبی‌است و ایشان هردو از معتزلهٔ بغداد بر یک مذهبند. الملل و النحل (ترجمهٔ فارسی)، ص ۵۷.

۳- از جمله در مسأله «اراده» شهرستانی گوید: کعبی در قول ارادت مذهب خویش‌را از نظام فرا گرفته‌است. ماخذ قبل، ص٤۳. ابن خلکان گوید: یکی از مقالات کعبی‌این‌بود که خداوند را اراده‌ای نیست و همهٔ افعال او بدون اراده و مشیت از او صادر می‌شود. وفیات‌الاعیان، ج۲ ص۲٤۹

٤- ابومنصور ماتریدی، کتاب التوحید (خطی)، ص٤٦

۵- یاقوت حموی، معجم‌الادباء، ج۱ص۱٤۷. یاقوت می‌نویسد که رزق(= حقوق) ماهیانه ابوالقاسم بلخی هزار درهم و رزق ابوزید پانصد درهم بود ولی ابوالقاسم به گنجور

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

متاسفانه برای ما باقی نمانده‌است. کتاب عیون المسائل حاوی مباحث فلسفی بوده‌است. ابورشید نیشابوری در کتابی که درباره جوهر نوشته‌است ودر آن اختلاف میان معتزلیان بصره ومعتزلیان بغداد را بیان کرده درموارد متعدد ازعیون‌المسائل استفاده نموده وازبلخی بعنوان «شیخنا» یاد کرده است[۱]. کتاب مقالات بلخی بیش از آثار دیگر او مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است. آنانکه مقالات بلخی را مورد استفاده قرار داده‌اندآن را در ردیف مقالات ابومنصور ماتریدی و ابوالحسن اشعری[۲] و ابوعیسی ورّاق وزرقان[۳] یاد کرده‌اند و اهمیّت این کتاب چنان بودکه قاضی عبدالجبّار همدانی دانشمند معتزلی برآن شرحی نگاشت[۴] و علی بن احمد کوفی دانشمند شیعی تحقیقی درباره آن نوشت[۵].

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

فرمان داده بودکه صد درهم از حقوق او بکاهد و به‌آن ابوزید بیفزاید.

۶- ابن المرتضی، ماخذ پیشین. اسماعیل‌باشای بغدادی کتابهای زیر را از بلخی یاد کرده‌است: ادب الجدل، اوائل الادلة فی‌اصول الدین، تجریدالجدل، تحفةالوزراء، تفسیر القرآن، النهذیب فی‌الجدل، عیون المسائل، قبول‌الاخبار، فی‌معرفة الرجال، کتاب‌الاسماء والاحکام، کتاب‌الامامة، محاسن آل طاهر، المسترشد فی‌الامامة، مفاخر خراسان، المقالات نقل از هدیةالعارفین، ج۱ ص۴۴۴.

۱- ابو رشید نیشابوری، کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، ص۳۵ «ذکر شیخنا ابوالقاسم فی عیون المسائل ان المجتمع هو الاعراض اذا اجتمعت فی محل واحد وانه لایقال فی‌الجسم مجتمع الا علی طریق المجاز».

۲- ابوالیسر بزدوی، اصول‌الدین، ص۲۴۱.

۳- ابوسعید نشوان حمیری، الحور العین، ص۱۷۰.

۴- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزلة، ص۱۱۲. ابن‌ابی‌الحدید این کتاب را در دست داشته چنانکه گوید: «ثم ان قاضی القضاة رحمه‌الله ذکر فی شرح المقالات لابی‌القاسم‌البلخی ان اباعلی رحمه‌الله مامات حتی قال بتفضیل علی علیه‌السلام» شرح نهج‌البلاغة، ج۱ ص۲۹

۵- نجاشی، کتاب الرجال، ص۲۰۲. علی‌بن‌احمد کوفی درسال ۳۵۲ وفات یافته ونام کتاب او «تحقیق ما الفه البلخی من المقالات» بوده است.

درآثار متکلمان و ارباب کتب ملل و نحل جسته گریخته منقولاتی از مقالات بلخی دیده می‌شود[۱]. او درمناظره و مباحثه زبردست بوده‌است.

ابن المرتضی یکی ازمناظره‌های اورا که بامردی سوفسطائی اتفاق افتاده از کتاب مقالات او چنین نقل می کند که آن مرد با استری بر او وارد شد ودرمیان بحث بانکار ضروریات پرداخت وآنها را خیالات انگاشت. بلخی چون دید حجّت و برهان با او درنمی‌گیرد ازمجلس برخاست — و چنین نمود که برای برخی‌ازحوائج می‌رود — و استررا ازجائی بجای دیگر برد و برای ادامهٔ بحث برگشت چون سوفسطائی بحجّت رام نگردید برخاست که برود ولی استررا درجائی که نهاده بود نیافت‌وبسوی بلخی بازگشت‌وگفت استررا نیافتم بلخی گفت شاید تو استررا درجائی دیگر نهاده‌ای و خیال می کنی که آنجا گذاشته‌ای و یا شاید سوار بر استر نیامدی و خیال می کنی که سواره‌آمدی و بدین‌روش با او سخن درپیوست و گویا همین موجب گردید که سوفسطائی از مذهب خود برگردد و ازگذشتهٔ خود توبه نماید[۲].

از شاگردان معروف ابوالقاسم بلخی ابوجعفر ابن‌قبه است که ازمتکلمان مشهور امامیّه است. ابن ابی الحدید هنگام شرح خطبهٔ شقشقیه حضرت علی می‌گوید که من بسیاری ازاین خطبه را در تصانیف شیخنا ابوالقاسم البلخی پیشوای بغدادیان از اهل اعتزال دیده‌ام او در زمان دولت مقتدر بوده و مدتی دراز پیش ازآنکه رضی بدنیاآید زندگی می کرده‌است و نیز بسیاری ازاین خطبه را در کتاب ابوجعفربن قبه از متکلمان امامیه یعنی کتابی‌که مشهور به‌کتاب الانصاف است دیده‌ام و این ابوجعفر از شاگردان

۱- اشعری، مقالات، صفحه‌های ۲۳۰، ۳۵۸، ۵۵۷ درمسائل استطاعت، بقاء اعراض، ظلم؛ شهرستانی، ملل ونحل، صفحه‌های ۷۶، ۹۵، ۱۴۴ درنقل آراء مشبهه ، هشام‌بن‌حکم، سیمونیه ؛ نشوان حمیری ، الحورالعین ، صفحه‌های ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۴ دربارهٔ زیدیه، مسلمیه (= پیروان‌ابومسلم)، فطحیه. و موارد دیگر که درضمن‌ماخذ یادشده.

۲- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۸۹.

شیخ ابوالقاسم بوده‌است[1].

ازاین‌جا معلوم می‌شود که بلخی درنقل اقوال وبیان افکار دیگران راه تعصب را نمی‌پیموده و بدین جهت مورد وثوق و اعتماد بوده‌است.

ابوحیان توحیدی می‌گوید درعالم بودن و راوی بودن و ثقه بودن ابوالقاسم کعبی شکی وجود ندارد[2]. وفات بلخی را باختلاف در سالهای ۳۱۸[3] و ۳۱۹[4] و ۳۲۰[5] یادکرده‌اند.

رازی که‌از معاصران بلخی بوده‌ودریک‌زمان دربغداد می‌زیسته‌اند باا‌و مباحثات و مناظراتی داشته‌است ازجمله مناظره‌ای‌است‌که میان آن‌دو درمسأله زمان اتفاق‌افتاده‌است[6] و دیگر اینکه بلخی کتاب رازی را درعلم الهی نقض کرد و رازی ناچار شد نقضی بر آن بنویسدو اورا ردّ نماید[7]وگویا بلخی نقضی جداگانه‌نیز برمقاله‌ٔ دوم علم الهی رازی‌نوشته که

۱- ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغة، ج ۱ ص ۱۷۳. نجاشی از ابوالحسین‌سوسنگردی نقل می‌کند که گفته‌است: «پس‌از زیارت رضا علیه‌السلام بطوس نزد ابوالقاسم بلخی به‌بلخ رفتم وکتاب «الانصاف فی‌الامامة» ابن‌قبه را باو نشان دادم او کتابی بنام «المسترشد فی الامامة» نوشت وآن‌را ردکرد سپس آن‌را به‌ری نزد ابن‌قبه آوردم او کتابی بنام«المستثبت‌فی الامامة»نوشت‌وآن‌را نقض‌نمودو بعدآن‌را نزد ابوالقاسم‌آوردم ردی برآن بنام«نقض‌المستثبت» نوشت و چون به‌ری برگشتم ابن‌قبه از دنیا رفته بود». کتاب‌الرجال، ص ۱۹۱.

۲- ابوحیان توحیدی، البصائر والذخائر، ص ۱۹۱ أ.

۳- محمدبن عبدالملک الهمدانی، تکملة تاریخ الطبری، ۶۸.

۴- ذهبی، العبر فی خبر من غبر، ج ۲ ص ۱۷۶.

۵- ابن تغری بردی، النجوم‌الزاهرة، ج ۳ ص ۲۳۲.

۶- بیرونی، شمارهٔ ۶۲ «ماجری بینه وبین ابی‌القاسم الکعبی فی‌الزمان».

۷- ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۵۵ (ص ۴۲۵) «کتاب فی‌نقض کتاب البلخی لکتاب العلم الالهی‌والرد علیه» و شاید همین کتاب‌است که بیرونی ازآن بعنوان« فی‌ایضاح غلط المنتقد» یادکرده‌است. رساله، شمارهٔ ۱۱۷.

آن را هم رازی ردّ کرده‌است[1]. وهمچنین در مباحث فلسفی وکلامی مکاتباتی میان آن‌دو صورت می‌گرفته و رازی پاسخ‌های اورا نیز پاسخ می‌داده‌است[2].

می‌گویند دریکی ازمباحثات بلخی به‌رازی گفته است که تو مدّعی‌دانستن سه علم هستی درحالیکه ازهمهٔ مردم در آن نادان‌تری. ادعای دانستن کیمیا می کنی درحالی‌که زنت برای ده درهم ترا بزندان افکند اگر باندازه مهر او روزی می‌داشتی او قصه بحاکم برنمی‌داشت و ترا مجبور بسوگند نمی کرد. ادعای طب می‌کنی درحالیکه چشم خود را رها ساختی چنانکه از بین رفت. ادعای نجوم و علم به‌کائنات می‌کنی درحالیکه بدون توجه دچار مصائبی گردیدی چندانکه بدانها محاصره شدی[3].

ابوالفرج ابن‌العبری که داستان فوق را نقل کرده معتقداست که حاسدان‌ودشمنان رازی این داستان‌را برساخته‌اند وگرنه رازی اگر فقیر می‌بود چگونه می‌توانست رحمت برفقرا داشته باشد چنانکه دربارهٔ او نقل کرده‌اند.

---

۱ - ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۹۲(ص۴۲۳) «کتاب فی‌الرد علی ابی‌القاسم البلخی فی سانافض به‌المقالة الثانیة من کتابه فی العلم‌الالهی».

۲ - ابن‌ندیم، فهرست، ص۳۰۰ «کتاب الی ابی‌القاسم‌البلخی فی زیادة علی جوابه وعلی جواب هذا الجواب».

۳ - ابن‌العبری، تاریخ مختصر الدول، ص ۱۵۸. داستان فوق را ادیب الممالک فراهانی متوفی ۱۳۳۶ در یکی از قصائد خود که در مدح رازی سروده بنظم درآورده است مطلع قصیدهٔ اواینست:

محمد زکریا طبیب رازی را	که فیلسوف عجم بود و اوستاد عرب

رجوع شود بدیوان او، ص۸۳

مسمعی

رازی کتابی تحت عنوان «ردّ بر مسمعی در ردّ او بر قائلان بقدم هیولی»[1] یا «... بر اصحاب هیولی»[2] تألیف کرده‌است. کلمهٔ مسمعی نسبت به «مسامعه» دارد و آن نام محله‌ای‌است دربصره که جماعتی از مسمعیّون بدانجا فرود آمدند وآن محلّه بنام آنان منسوب گشت و نسبت بآن بکسر میم اول و فتح دوم‌است و یکی از محدثان معروف آنجا ابویعلی محمدبن شدّادبن عیسی المسمعی معروف به‌زرقان است که یکی‌ازمتکلّمان معروف معتزله است[3].

مسمعی‌ازاصحاب نظّام بود[4] و مانند خواجهٔ خود روش اعتزال را دنبال می‌کرد وبهمین جهت اهل حدیث احادیث او را ضعیف تلقی می‌کردند ومورد کتابت واحتجاج قرار نمی‌گرفت[5]. او از آراء وعقائد مختلف اسلامی و غیراسلامی آگاهی‌داشت و بااصحاب آن آراء مباحثه ومناظره می‌نمود[6]. حکیم ایرانشهری آراء فرقه‌های هندی و شمنیه را ازاو

۱ - بیرونی، رساله، شمارهٔ ۵۸.

۲ - ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۸٤ (ص۲۲٤).

۳ - سمعانی، انساب، ص ۵۳۰ ذیل «المسمعی». یاقوت ذیل «المسامعة» عین گفتار سمعانی را آورده ولی سال وفات او را که سمعانی ۲۹۸ یا ۲۹۹ داده یاقوت تبدیل به ۲۰۸ یا ۲۰۹ کرده‌است.

٤ - ابن المرتضی، المنیة والامل، ص۷۸ مسعودی گوید که او غلام نظام بوده‌است التنبیه والاشراف، ص۳٤۲.

۵ - خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۵ ص۳۵۳.

۶ - ابن المرتضی از قول ابوالحسین خیاط نقل می‌کند که واثق خلیفه یحیی‌بن کامل را احضار کرد و زرقان را فرمان داد تا با او مناظره کند زرقان در مسألهٔ اراده با او مناظره کرد و او را مغلوب ساخت. المنیة والامل، ص۷۸.

نقل کرده و ابوریحان باو اعتمادی نداشته‌است[۱].

کتاب المقالات او بسیار مشهور ودر ردیف کتاب المقالات ورّاق ونُوبختی وکعبی بوده است[۲]. و مسعودی نام او را در زمرهٔ چند تن ازمتکلمان که کتب مقالات و ردّ برمخالفان تألیف کرده‌اند آورده است[۳]. و معلوم نیست که ردّ او بر اصحاب هیولی کتابی جداگانه ویا اینکه فصلی از فصول مقالات او بوده‌است. دربارهٔ وفات مسمعی اختلاف است آنچه که مسلّم است او تا اواسط قرن سوم در قید حیات بوده است[۴]. در اینجا مناسب است یاد شود که مسعودی درهمانجا که نام مسمعی را درضمن اصحاب مقالات

۱- بیرونی در ص ٤ ماللهند گوید: « وحین بغ (= ایرانشهری) فرقة الهند والشمنیة صاف سهمه عن الهدف وطاش فی‌آخره الی کتاب زرقان » ؛ ودر ص ۱۲٤ گوید: «لانی لم‌اجد کتاباً للشمنیة ولاحداً استشف من‌عنده ماهم علیه فانی اذا حکیت عنهم فبوساطة ایرانشهری وان کنت اظن ان حکایته غیرمحصلة او عن غیر محصل».

۲- ابن‌ابی‌الحدید عقیدهٔ ثنویه را دربارهٔ امتزاج نور وظلمت و پدیدآمدن عالم‌محسوس از آن از کتاب المقالات زرقان و ابوعیسی وراق و حسن‌بن موسی نوبختی و ابوالقاسم بلخی کعبی نقل کرده‌است. شرح نهج‌البلاغة، ج۱ ص ۸٤.

۳- او پس از نقل اخبار قرامطه چنین گوید: «متکلمان فرقه‌های اسلام از معتزله و شیعه و مرجئه و خوارج و فرقه‌هائی که از این فرقه‌ها منشعب گشته‌اند کتابهائی در مقالات و غیره در رد بر مخالفان نوشته‌اند مانند یمان‌بن‌رئاب خارجی و زرقان غلام ابراهیم‌بن سیار النظام و...»، التنبیه و الاشراف، ص۳٤۲.

٤- قول یاقوت که او درسال ۲۰۸ یا ۲۰۹ وفات یافته مسلما نادرست است زیرا او در خلافت واثق (۲۲۷—۲۳۲) بایحیی‌بن کامل مناظره کرده‌است و محتملاً چنانکه یادشد یاقوت در نقل‌قول سمعانی دچار اشتباه شده‌است. خطیب بغدادی سال‌وفات اورا ۲۷۸ یا۲۷۹ یادکرده ، تاریخ بغداد ج ٥ ص ۳۵۳. صفدی و ذهبی۲۷۷ نقل کرده‌اند، الوافی بالوفیات ج ۳ ص ۱٤۹ و میزان الاعتدال فی نقد الرجال ، ج ۳ ص ۵۷۹ . مینورسکی معتقداست که سال۲۷۸ هم خیلی دیر است برای وفات‌او واحتمال می‌دهد که سال حقیقی وفات او ۲٤۱ یا ۲۵۸ بوده سپس صورتهای ۲۷۷و ۲۹۸و ۲۰۸ در نتیجهٔ اشتباه ناقلین پیدا شده‌است. رجوع شود به‌تعلیقات مینورسکی بر ابواب چین و ترك و هند از کتاب طبائع الحیوان شرف‌الزمان مروزی، ص۱۲۸.

آورده از شخصی بنام احمد بن الحسن بن سهل المصمعی معروف بابن اخی زرقان نیز نام برده‌است. عباس اقبال در ذیل این نام چنین می‌نویسد:

«در کتاب التنبیه والاشراف چاپی ص۳۴۲ نام این شخص بشکل مذکور در فوق قید شده و مقصود از او گویا همان مسمعی متکلم است که قبل از ابوبکر محمد بن زکریا (متوفی سال ۳۲۰) یا درعهد او می‌زیسته و محمدزکریا بعضی از کتب او را نقض کرده بود»[۱]. سلیمان پینس نیز آنجاکه از مسمعی متکلم که مورد ردّ رازی قرارگرفته یاد می‌کند می‌گوید: «بنابر ارجح او احمدبن الحسن‌بن سهل المصمعی معروف بابن‌اخی‌زرقان‌است» ودراین مورد به‌التنبیه والاشراف و خاندان نوبختی ارجاع می‌دهد[۲].

قاضی عبدالجبّارهمدانی درقسمت فرقه‌های غیراسلامی ازکتاب خود در موارد متعدد از احمدبن الحسن المسمعی یعنی همین ابن اخی زرقان نقل قول کرده‌است[۳]. آنکه مورد ردّ رازی قرارگرفته می‌تواندهم زرقان وهم ابن‌اخی‌زرقان باشد ولی دومی نزدیکتر بزمان رازی است.

۱- عباس اقبال، خاندان نوبختی، ص۱۲۸.

۲- سلیمان پینس، مذهب الذرة عندالمسلمین وعلاقتها بمذاهب الیونان والهند (ترجمهٔ عربی)، ص ۳۵.

۳- قاضی عبدالجبار همدانی، المغنی فی‌ابواب التوحید والعدل، الجزء الخامس، الفرق الغیر الاسلامیة، ص۹ و ۱۸.

شهید بلخی

ابن ندیم می‌گوید در زمان رازی مردی بود معروف به شهید بن‌الحسین و مکنّیٰ به‌ابوالحسن که در علم روش فلسفه را دنبال می‌کرد و او را کتابها و تألیفاتی است و میان او و رازی مناظراتی رخ داده و هریک دیگری را نقض کرده‌است[1]. از جمله مباحثی که مورد مناظرهٔ رازی و شهید قرار گرفته موضوع لذّت است. شهید عقیدهٔ خاص رازی را که پس از این یاد خواهد شد مورد نقض قرار داده و رازی برای دفاع از اندیشه خود نقضی بر نقض او نوشته است[2] و نیز رازی کتاب دیگری نوشته درباره معاد و در آن به ردّ عقیدهٔ شهید پرداخته است[3].

ابوالحسن شهید بن الحسین البلخی ادیب و شاعر و متکلم قرن سوم هجری اهل جهودانک از روستاهای بلخ بود[4] و می‌توان حدس زد که در کلام و فلسفه همپایهٔ دو معاصر و همشهری خود ابوالقاسم کعبی بلخی و ابوزید بلخی بوده‌است. در وقتیکه شهید نزد محتاج ابن احمد به چغانیان رفت نامه‌ای به‌ابوزید نوشت که بدون جواب ماند و سپس با دو بیت

۱- ابن ندیم، فهرست، ص۲۹۹.

۲- ابوریحان، رساله، شمارهٔ ۶۵ «در بحثی که میان او و شهید بلخی در بارهٔ لذت روی داد»؛ ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۴۴ (ص۴۲۵) «کتاب در نقض علی‌بن‌شهید بلخی که او را (= رازی را) در امر لذت نقض کرده بود».

۳- بیرونی، رساله، شمارهٔ ۱۴۱ «رد بر شهید در لغز معاد»؛ ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۶۴ (ص۴۲۶) «کتاب به علی‌بن‌شهید بلخی در تثبیت معاد و غرض او در این کتاب نقض اندیشه کسانی است که معاد را ابطال نموده‌اند و او ثابت می‌کند که معاد...».

۴- یاقوت، معجم البلدان، ج۲ ص۱۶۷.

عربی اورا سرزنش کرد[1] و این می‌رساند که سابقهٔ آشنائی‌هم میان آن دو برقرار بوده و شاید جهات مشابهی میان شهید و ابوزید وجود داشته که اخبار آن‌دو باهم دریک کتاب آمده‌است[2]. شهید قبل‌ازسال ۳۲۹ یعنی سال وفات رودکی از دنیا رفته‌است زیرا رودکی درمرثیهٔ اوگفته است:

کاروان شهید رفت از پیش — وان ما رفته گیر و می اندیش
از شمار دو چشم یک تن کم — وز شمار خرد هزاران بیش[3]

مرحوم قزوینی درحواشی خود برنسخهٔ شخصی لباب الباب ج۲ ص۳ که‌اکنون متعلق بدانشکدهٔ ادبیات‌است نوشته‌اندکه: «شهید از حکماوفلاسفهٔ بزرگ بوده‌وبی‌جهت بشاعرمعروف شده‌است وگاه‌گاهی شعر می‌گفته است مثل خیام یا کمتر . . . »[4].

دراینجا مناسب است که یاد شود که مقام شعری شهید کمتر ازمقام فلسفی وکلامی او نبوده‌است وحتی برخی‌ازدانشمندان شهیدرا همپایهٔ رودکی دانسته و بسیاری ازاشعار اورا فصیح‌تر ازشعر رودکی بشمار می‌آورند[5].

عقیدهٔ شهید دربارهٔ لذت درکتاب صوان‌الحکمهٔ ابوسلیمان منطقی سجستانی آمده

---

۱ - یاقوت ، معجم‌الادباء ، ج۱ ص۱۴۹ دو بیت این‌است:

امنی النفس منک جواب کتبی — واقطعها لتسکن وهی تابی
اذا ما قلت سوف یجیب قالت — اذا رد المنیری الجرابا

۲- یاقوت، معجم‌الادباء ، ص۱۴۲ . ابوسهل احمدبن‌عبیدالله‌بن‌احمد مولی‌امیرالمومنین ...نانی داشته بنام «دراخبار ابوزید بلخی و ابوالحسن‌شهید بلخی» که یاقوت آن‌را تلخیص کرده ودر شرح حال آن سه‌تن از آن استفاده کرده‌است.

۳-عوفی ، لباب الالباب ، ص۲۴۲ .

۴-دکتر محمد معین ، حواشی چهارمقاله، ص۸۱ .

۵-ابوالحسن نصیبی معتزلی، شرح برنقض ابن‌خلاد برکتاب رازی، ورق ۹ روی «واما شعر الرودکی فعن کثیراً من شعر شهید یکون افصح منه ولهذا عدا فی‌طبقة واحدة» دربارهٔ این عبارت و این کتاب پس‌ازاین بحث خواهد شد.

است شهید لذت‌های نفس‌را که لذّت حقیقی‌است برلذّات تن برتری می‌دهد و لذات تن را آلام بشمار می‌آورد لذت نفس که ازعلم وحکمت بدست می‌آید پایدارودائمی‌است درحالیکه لذّت تن که بوسیله نیروهای حواسّ کسب می‌شود موقتی و ناپایدار است[۱] بقول حکیم ناصرخسرو:

لذّت علمی چو از دانا بجان تو رسد		زان سپس‌ناید بچشمت لذت جسمی‌لذیذ[۲]

۱- منطقی سجستانی ، صوان‌الحکمة (منتخب)، ص ۱۴۵

۲- ناصرخسرو، دیوان ، ص ۹۴

ناشی

مسعودی در آنجا که نام ارباب کتب مقالات را برشمرده از ابوالعبّاس عبدالله‌بن محمّد ناشی نام برده‌است[1]. ناشی[2] که معمولاً برای امتیاز از ناشی دیگر که الناشی الاصغر[3] خوانده شده به‌الناشی الاکبر معروف‌است[4] اصلاً اهل انبار بوده و سپس مدت درازی در بغداد اقامت کرده و در پایان عمر در مصر بوده‌است[5] او از یکسوی در ادب عربی مهارت داشته چنانکه علل نحویان را نقض کرده و شبهاتی برقواعد عروض وارد آورده[6] و قصیده‌ای بریک رویّ درفنون مختلف در چهارهزار بیت ساخته است[7] و از

۱ـ مسعودی، التنبیه والاشراف، ص۳۴۲.

۲ـ علت تسمیه او به‌ناشی این بوده که او روزی وارد مجلسی‌شد که اهل‌جدل درآن گردآمده بودند در آن میان جوانی کم سن برمذهب معتزله سخن گفت و سخن او چنان نیکو بودکه سخن مناظره‌کننده را قطع کرد سپس پیرمردی پیش آمد و سر جوان را بوسه داد و گفت: «لااعدمنا الله مثل هذا الناشی ان یکون فینا و ینشؤ فی کل وقت مثله لنا». ابوالعباس این نام را نیکو شمرد و بدان ملقب گردید. ابن‌ندیم، الفهرست(ارمغان علمی)، ص ۷۴.

۳ـ ابوالحسن علی‌بن عبدالله‌بن وصیف معروف به‌ناشی اصغر از شاعرانی‌است‌که مدح اهل بیت گفته و کلام را از ابوسهل اسماعیل‌بن علی بن نوبخت آموخته‌است او از بزرگان شیعه محسوب می‌شودو تألیفات بسیاری‌هم‌داشته‌ودرسال ۳۶۶ وفات یافته‌است. ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، ج۳ص۵۱

۴ـ ارباب تراجم لقب دیگری نیز برای او یاد کرده‌اند و آن «شرشیر» است‌که نام پرنده‌ای است.

۵ـ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج۱۰ص۹۲.

۶ـ ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، ج۲ ص ۲۷۷.

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

سوی دیگر اهل فلسفه وکلام بوده کتابهای بسیاری در نقض منطق نوشته[۱] و مناظرات بسیاری با اهل علم درپیوسته و عقائد خاصّی درکلام ازخود اظهار داشته است از جمله آنکه خداوند قادر نیست برانکه انگشت‌های آدمی را برابر گرداند پس از آنکه درعلم او گذشته است که او آنها را برابر نمی‌گرداند[۲]. ابن المرتضی او را ازطبقهٔ هشتم پیشوایان اعتزال قرار داده‌است[۳] و ابن ندیم می‌گوید او بجهت آراء فلسفی‌اش ازطبقهٔ خود ساقط گردید[۴]. ناشی هم در ادب و هم در فلسفه و کلام مورد حمله و طنز دشمنانش قرارگرفته

۱- ماخذ پیشین. درمناظره‌ای که میان ابوسعید سیرافی و متی‌بن‌یونس قنائی فیلسوف دربارهٔ منطق یونانی‌ونحو عربی درگرفته ابوسعید درضمن سخن‌های خود به‌متی می‌گوید: «این ابوالعباس ناشی‌است که بر شما نقض کرد و خطا وضعفتان را آشکار ساخت و تاامروز نتوانستید حتی یک کلمه در رد بر او بیاورید». ابوحیان توحیدی، المقابسات، ص۸۲.

۲- ابن حزم، الفصل، ج۴ص ۱۹۴. ابن حزم‌می‌گوید گفتهٔ او تکذیب محض خدای تعالی‌است که گفته: «ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلی قادرین علی‌ان نسوی‌بنانه». ازعقائد خاص‌دیگر اوآنکه شیء قدیم‌است‌وکلمهٔ شیء که برحوادث اطلاق می‌شود از باب تجوز و توسع است. جوینی، الشامل فی اصول الدین، جزء ۱ ص ۳۵. و نیز تحریر شرح لمع، ص ۱۷ الف.

۳- ماخذ پیشین.

۴- الفهرست (ارمغان علمی)،ص ۷۴

بقیهٔ پاورقی‌از صفحهٔ قبل

۷- ابن‌المرتضی، طبقات‌المعتزلة، ص۹۲. ابن‌المرتضی بیت زیر را که از یکی قصائد ناشی بوده یاد کرده‌است:

ما فی البریة اخزی عند فاطرها ... ممن یدین باجبار و تشبیه

مقدسی سه بیت زیر را از همین قصیده در البدء والتاریخ ج۱ص ۶۴ آورده‌است:

لو کان لله شبه من خلیقته ... کانت دلائله من خلقه فیه

قد کان مقتضیا من نشو صانعه ... ما یقتضی النشو من آثار ناشیه

لکنه جل عن اوهام واصفه ... فالحس یعدمه والعقل یبدیه

است مرزبانی اورا «متهوّس شدید الهوس» می‌خواند واشعار کثیر اورا قلیل الفائدة می‌داند[۱] و ابن حزم از او بعنوان «کثیر الهذر» و «بعض النوکی» یاد می کند[۲]. ناشی درسال **۲۹۳** در مصر از دنیا رفته‌است. کتاب المقالات او مورد استفادهٔ دانشمندان اسلامی بوده و فقراتی از آن در البدء والتاریخ مقدسی والشامل جوینی و مقالات اشعری و فصل ابن‌حزم دیده می‌شود. کتابی بنام «کتاب فیه اصول النحل التی اختلف بها اهل الصلوة» از او باقی مانده[۳] ومعلوم نیست که کتابی مستقل است یاجزئی از مقالات او می‌باشد ناشی مانند جاحظ بردّ طب پرداخته‌است و لذا رازی ناچار شده‌است که به‌نقض ردّ او بپردازد و این همان کتاب است که بیرونی از آن بعنوان: «الردّ علی الناشی فی نقضه الطب» یاد کرده است[۴].

۱- سمعانی، الانساب، ص ۵۵۱

۲- ابن‌حزم، التقریب لحد المنطق، ص۴۳ و ۱۳۲. ابن‌حزم درهمین کتاب گوید که ناشی گفته‌است هرگاه ده ضرب در ده صد بشود پنج در پنج هم باید پنجاه بشود زیرا پنجاه نیمهٔ صد و پنج نیمهٔ ده است و نسبت ده بصد مانند نسبت پنج به پنجاه و نسبت پنج به ده مانند نسبت پنجاه بصداست. التقریب، ص۱۳۲.

۳- نسخه‌ای از این کتاب در یکی ازکتابخانه‌های استانبول موجود است آقای یوسف فان‌اس Josef Van Ess استاد دانشگاه‌فرانکفورت در روز جمعه ۱۸ اوت ۱۹۶۷ خطابه‌ای دربارهٔ این نسخه تحت‌عنوان: «A New Source of Muslim Heresiography» در بیست‌وهفتمین کنگرهٔ بین‌المللی شرق شناسی در ان‌آربر میشیگان ایراد کردند و وعده دادند که بزودی این کتاب را منتشر خواهند کرد.

۴- ابوریحان بیرونی، رساله، شمارهٔ ۵

سرخسی

رازی در کتاب الشکوک هنگامی که شکوک خود را بر کتاب «الادویة المفردة» جالینوس وارد می‌سازد وسخن درباره‌ٔ استدلال برعمل دارو ازجهت طعم می‌راند گوید: «وقد افردنا لهذه المطالبات مقالة جعلنا رسمها فی الرّد علی احمد بن الطیّب السرخسی وامر الطعم المرّ»[1] واین‌همان کتابست که بیرونی آن را بنام «فی‌الرد علی‌السرخسی فی‌امرالطعم المرّ»[2] وابن ابی اصیبعه: «مقاله‌ای دررد بر احمد بن طیّب سرخسی در آنچه درباره‌ٔ مزه تلخ برجالینوس ردّ کرده‌است»[3] خوانده‌است.

مقصود از رازی ابوالفرج[4] ابوالعبّاس احمد بن محمد بن مروان سرخسی معروف بابن فرائقی[5] است که ازشاگردان کندی بود وبراو قراءت کرد وازاودانش فراگرفت. اوچندی معلّم معتضد بود وسپس از ندمان ومختصان اوگردید چنانکه معتضد او را باسرارخود واقف ودرامور مملکت اورا مشاور خود گردانید ولی او سرّی راکه مربوط قاسم‌بن‌عبیدالله وبدرغلام معتضد بود فاش کرد وبدین‌سبب معتضد اورا مقتول‌ساخت[6].

۱- رازی، الشکوک، ص۱۷

۲- بیرونی، رساله، شمارهٔ ۷۲

۳- ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۸۳ (۴۲۳)، «مقالة فی‌الرد علی‌احمد بن الطیب السرخسی فیما رد به‌علی‌جالینوس فی‌امر الطعم‌المر».

۴- ابن‌الندیم، الفهرست، ص۱۴۹ «ابوالفرج».

۵- یاقوت، ارشادالادیب، ج۱ ص۱۵۸ «ابن‌الفرائقی».

۶- ابن‌الندیم، الفهرست، ص۲۶۲. مسعودی می‌گوید مردم درچگونگی قتل او ودر سبب اینکه معتضد اورا کشته‌است اختلاف دارند وآنچه که دراین‌باره گفته شده مادرکتاب

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

سرخسی آشنائی کامل بعلوم قدما وادب عرب داشت و باذوق سرشار واستعداد نیکوی خود آثار بسیاری درعلوم و فنون مختلف از خود باقی گذاشت که ارباب تراجم از آنها نام برده‌اند[۱]. آثارسرخسی مورد استفاده دانشمندان پس‌ازاو قرارگرفت. مسعودی یک‌جا ازرسالهٔ او درباب منافع دریاهاوکوههاونهرها[۲] ودرجائی دیگرازکتاب مختصر او درمنطق یاد می‌کند[۳] و نیز کتاب او را در مسالک و ممالک می‌ستاید وآن را همپایهٔ صفةالعالم ابوعبدالله جیهانی والمسالک والممالک ابن‌خردادبه والنواحی والآفاق ابن‌ابی‌عون بشمار می‌آورد[۴]. بیرونی هنگام ذکرعقائد منجّمان دربارهٔ مدّتِ سلطنت خلفای اسلام به کتاب «قران النحسین» او استناد می‌جوید[۵]. ومقدسی رسالهٔ سرخسی‌را دربارهٔ صابیان حرّانی دردست داشته وهنگامی‌که ازشرایع ومذهبِ آنان سخن می‌گوید ازآن رساله نقل قول می‌کند وآن را در عداد مقالات زرقان می‌آورد[۶]. وابن‌حزم برای اثبات مکان سدّ

۱ - ابن‌ندیم، فهرست، ص۲۶۲؛ ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء، ص۲۹٤.
۲ - مسعودی، التنبیه‌والاشراف، ص٤٦.
۳- ماخذ پیشین، ص۵۳
٤- ماخذ پیشین، ص٦٦
۵- بیرونی، آثارالباقیه، ص۱۳۲
٦- مقدسی، البدء والتاریخ، ج۱ص۱٤۳؛ ج٤ص۲۲

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

خود موسوم به «الاوسط» نقل کرده‌ایم ولذا نیازی نیست که آن را دوباره اینجا نقل کنیم. مروج‌الذهب، ج٤ ص۲۵۹. باحتمال قوی سرخسی بجرم الحادوزندقه کشته شده ابوریحان بیرونی‌می گوید او ازمشهورترین ملحدان زمان‌خوداست وصفدی می‌گوید که‌او معتضد خلیفه را بالحاد خوانده‌است‌واو در پاسخ گفته من‌پسر عم صاحب این‌شریعت هستم واکنون برجای او نشسته‌ام حال الحاد بورزم تاچه شوم. وابواحمدیحیی‌بن‌علی‌الندیم دربارهٔ او گفته:

یا من یصلی ریاء ویظهر الدین سمعه
ولیس یعبد ربا ولا یدین بشرعه

رزنتال، احمدبن‌طیب سرخسی، صفحهٔ ۱۲۲و۱۲۷و۱۳۰.

یاجوج وماجوج بگفتهٔ احمد بن طیب اعتماد می کند[1].

تا آنجاکه ما اطلاع داریم ازهمهٔ آثار او فقط نسخه‌ای‌از «آداب‌الملوك»[2] او باقی مانده که‌در کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات آنکارا محفوظ است[3]. خاورشناس‌مشهور فرانزرزنتال کتابی تحت عنوان: «احمدبن طیّب سرخسی» بزبان انگلیسی نوشته ودرآن بحثی مستوفی وممتع دربارهٔ زندگی‌وآثار و افکاراو کرده‌است[4]. ونیز چند سال پس‌ازتألیف آن کتاب فقراتی که از کتابهای سرخسی و یا کتابهای دیگران دربارهٔ سرخسی پیدا کرده در مقاله‌ای گنجانیده وآن را درمجلهٔ انجمن شرق شناسی امریکائی منتشرساخته‌است[5].

رزنتال دربارهٔ کتاب رازی می‌گوید که ممکن است آن کتاب ناظر به‌رسالهٔ مخصوصی ازسرخسی باشد و یا اینکه ناظراست به‌یک فصل‌ازمقدمه درعلم طب او که درآن بانتقاد کتاب المسائل‌حنین پرداخته‌است[6]. ولی چنانکه‌ازاظهارخود رازی درشکوك برمی‌آید این کتاب مقاله‌ای مفرد بوده و رازی درآن عقیدهٔ جالینوس را ردّ کرده و عنوان ابن‌ابی اصیبعه نیز همین مطلب را تایید می‌کند.

۱- ابن‌حزم ، الفصل، ج ۱ص ۱۲۰

۲- درابن‌الندیم ، ص ۱۹۴ و ابن ابی‌اصیبعه، ص ۲۹۴ «ادب‌الملوك» آمده.

۳- نسخه‌ای عکسی ازآن دراختیار استاد مجتبی سینوی‌است که نسخهٔ خطی آن چنین مشخص شده: Mustafa Con A70

۴- این کتاب درسال ۱۹۴۳ در نیوهاون چاپ شده‌است.

۵- شمارهٔ ۷۱ سال ۱۹۵۱ صفحهٔ ۱۳۵ تا ۱۴۲

۶- رزنتال، احمدبن‌الطیب‌السرخسی، ص ۱۲۵

کیّال

احمد بن کیّال از متفکّران قرن سوم هجری است که تمایل اسماعیلی و گنوستیکی[1] داشته‌است و واضع مذهبی بوده که بنام «کیّالیّه» اشتهار دارد و دانشمندان اسلامی آن فرقه را جزو فرق شیعه بشمار می‌آورند[2] و اهل سنّت و جماعت او و پیروان اورا گمراه و ملحد می‌خوانند ونام او در شمار نام ملحدان یاد شده است[3].

کیّال حتی تاقرن ششم درمیان برخی ازشیعیانی‌که تمایل اسماعیلی داشته‌اند مورد احترام بوده چنانکه خاقانی درهجو ابوالعلاء گنجوی گوید:

چون از دردین ستوه گردد　　گرد در گرد کوه گردد
گوید که حسن پیمبری بود　　کیّال بزرگ مهتری بود[4]

بهترین و مفصّل‌ترین منبعی که درآن ازعقائد و افکار کیّال بحث شده ملل‌ونحل شهرستانی است. شهرستانی درباره کیّال و کیّالیّه چنین گوید: «کیّالیّه پیروان احمدبن کیّال‌اند که ازداعیان یکی ازاهل بیت پس‌ازجعفر بن محمد صادق بوده‌است. او برخی‌از

۱- ماسینیون ، دائرةالمعارف اسلام، ذیل «کیالیه».

۲- مقدسی ، البدء والتاریخ ، ج ٥ ص ١٢٤ . مقدسی درضمن بیان فرق شیعه گوید : «ومنهم الباطنیة والاسماعیلیة والقرامطة والشراسحة والکاغذیة والرمیة والمبیضة والکیالیة ویجمعهم کلهم الزیدیة والامامیة».

۳- داعی‌علوی ، بیان‌الادیان ، (فرهنگ ایران‌زمین سال ١٣٤١)، ص ٣٠٧

٤- خاقانی شروانی ، تحفةالعراقین ، ص ٢٣٦ . او در دیوان (ص ٥٠) گوید:

بزیبقی مقنع با حمقی کیال　　بروزکوری صباح وشبروی جناب

پیش ازخاقانی ناصرخسرو نیز در دیوان خود (ص ٤١١) اشاره به «کیالیه» کرده‌است:

راهیست بدین اندر مرشیعت حق‌را　　جز راه حروری و کرامی و کیالی

سخنان علمی‌را شنوده وباافکار ناتوان خویش آمیخته‌بودودر بابی ازعلم سخنانی ابرازداشت که با سمع و عقل منطبق نبود پیروانش چون از بدعت او آگاه گشتند از او کناره‌گیری نمودند پس ازآن کیّال مردم را بسوی خود خواند نخست ادّعای امامت وسپس ادعای قائمیت کرد و گفت هرکه بتواند آفاق را برانفس منطبق سازد و مناهج هردوعالم یعنی عالم آفاق را که عالم علوی و عالم انفس که عالم سفلی است روشن سازد او امام‌است و هرکه بتواند همه عالم را در ذات خرد تقریر و هر کلی را در ذات معین جزئی خود تبیین نماید او قائم است و گفت کسی تاکنون جز احمدکیّال ازعهدهٔ این تقریر برنیامده‌است پس او قائم است آنانکه بدومنسوب هستند ادّعای اورا نخست که امام وسپس قائم‌است پذیرفتند واز گفتاراونوشته‌هائی بعربی و فارسی بازمانده که همهٔ آن شرعاً وعقلاً مزخرف ومردوداست»[1].

با ملاحظهٔ بیان شهرستانی می‌توان حدس‌زدکه ردّ رازی برکیّال درباب‌امامت متوجّه چه افکاری از او بوده‌است.

ماسینیون وفات کیّال را درحدود ۲۷۰ احتمال داده و گفته است که محتملاً او ازمذاهب هندی متاثربوده‌است[2].

۱-شهرستانی ، الملل‌والنحل ، ص۱۲۸ نقل باختصار.

۲-ماسینیون،طرح کتاب شناسی قرامطه (مجموعهٔ یادبود براون [illegible] ص ۳۲۱.

فصل پنجم

کتابها و مقالات

طب	طبیعیات
منطق	ریاضیات و نجوم
تفسیرها و تلخیص ها	فلسفه
مافوق الطبیعه	الهیات
کیمیا	کفریات
فنون مختلف	

از رازی کتابها و مقاله‌های بسیاری بیادگار مانده است. کوشش فراوان او در راه علم و تحقیق موجب شد که او در علوم و فنون مختلف صاحب‌نظر باشد و زحمت مداوم او باعث گردید که کتابهای بسیاری تألیف کند. در اینجا مناسب است که از گفتهٔ خودش دربارهٔ کوششهای شبانروزی او در تألیف کتب نقل شود او در پایان کتاب «السیرة الفلسفیة» می‌گوید:

«اما علاقه من بدانش وحرص و اجتهادی را که در اندوختن آن داشته‌ام آنان که معاشر من بوده‌اند می‌دانند و دیده‌اند که چگونه از ایّام جوانی تاکنون عمر خود را وقف آن کرده‌ام تا آنجا که اگر چنین اتفاق می‌افتاد که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی‌یافتم به‌امری دیگر نمی‌پرداختم و اگر هم در بن‌مرحله ضرری عظیم در پیش بود تاآن کتاب را نمی‌خواندم واز آن دانشمند استفاده نمی‌کردم از پای نمی‌نشستم و حوصله و جهد من درطلب دانش تا آن حد بود که در یک فن بخصوص بخط تعوید (یعنی خط مقرمط و ریز) بیش از بیست هزار ورقه چیز نوشته و پانزده سال از عمر خود را شب و روز درتألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف کرده‌ام و براثر همین کار قوهٔ بینائیم را ضعف دست داده و عضلهٔ دستم گرفتار سستی شده و از خواندن و نوشتن محرومم ساخته است با این حال از طلب بازنمانده‌ام و پیوسته بیاری این و آن می‌خوانم و بردست ایشان می‌نویسم».

نخستین صورت از تألیفات رازی فهرستی است که خود او برای کتابهایش نوشته که «ابن الندیم» آن را در «الفهرست» نقل کرده و «ابن‌القفطی» هم در «اخبار الحکماء» صورت خود را از روی آن نقل نموده است.

پس از او ابوریحان بیرونی متوفی ٤٤٠ هجری کتابی دربارهٔ آثار و تألیفات رازی

نوشت این کتاب‌را خاورشناس‌فرزانه پول کراوس P. Kraus درسال۱۹۳۶درپاریس با این‌عنوان: «رسالة ابی ریحان فی فهرست کتب محمدبن‌زکریاء الرازی» بطبع رسانید.

هرچند از نام این کتاب برمی‌آید که فقط فهرست کتب رازی باشد ولی بیرونی بایک تیر دو نشان زده و استطراداً کتابهای خود را هم تا سال ٤٢٧ که ازعمرش ٦٥ سال قمری و ٦٣ سال شمسی می‌گذشته نقل کرده و در واقع کتاب اورا می‌توان «فهرست کتب الرازی و البیرونی» خواند. این کتاب که اطلاق «رساله» بر آن مناسب‌تر است نسخه‌ای منحصر بفرد درکتابخانه لیدن داشته‌است. پیش‌ازکراوس،زاخائو E. Sachau قسمتی را که مربوط به کتب و اخبار بیرونی بوده در مقدمهٔ کتاب «الآثار الباقیة عن القرون الخالیة» صفحهٔ ۳۸ـ٤۸ چاپ کرده و این قسمت بوسیلهٔ پروفسور ویدمان E. Widman بزبان آلمانی ترجمه شده‌است.

قسمتی که مربوط به‌کتب رازی‌است بوسیلهٔ روسکا J. Ruska درمقاله‌ای که بدین عنوان نوشته:

Al-Biruni als Quelle Für das Leben und dei Schriften al-Razi's.

بزبان آلمانی ترجمه و درمجلهٔ ایزیس ج٥ سال۱۹۲٤ ص۲٦ـ٥٠ منتشر کرده‌است.

کتابهای رازی برحسب فهرست بیرونی بدین‌ترتیب تقسیم موضوعی می‌شود:

٥٦ کتاب درطب

۳۳ » درطبیعیات

۷ » در منطق

۱۰ » در ریاضیات و نجوم

۷ » در تفسیر و تلخیص واختصار کتب فلسفی یا طبی دیگران

۱۷ » درعلوم‌فلسفی‌وتخمینی

٦ » درمافوق الطبیعة

۱٤ » در الهیات

۲۲ کتاب در کیمیا
۲ « در کفریات
۱۰ « در فنون مختلفه

مجموع این کتابها بالغ بر یکصد و هشتاد و چهار مجلد می‌شود.

مأخذ دیگر کتابهای رازی «عیون الانباء فی طبقات الاطباء» ابن ابی اصیبعه از پزشکان قرن هفتم است که او دویست‌وسی‌وهشت کتاب از برای رازی برمی‌شمارد که پس ازاین نقل می‌شود.

آقای دکتر محمود نجم آبادی معلم دانشگاه تهران و عضو انجمن بین المللی تاریخ طب که از دیرگاهی است که متوغل درآثار رازی است کتابی بنام «مؤلفات ومصنفات ابوبکرمحمدبن‌زکریای رازی» نوشته که درسال ۱۳۳۹ بوسیلهٔ دانشگاه تهران چاپ‌شده دراین کتاب آنچه که ابن‌الندیم و بیرونی و ابن القفطی و ابن ابی‌اصیبعه دربارهٔ آثاررازی گفته‌اند با یکدیگر تطبیق شده و مجموعاً دویست‌و هفتاد و یک کتاب از برای رازی احصاء گردیده است.

دراین فصل مناسب دیده شد که آثار رازی مطابق آنچه که ابوریحان بیرونی نقل نموده و کراوس آن را منتشر ساخته است ذکر شود ودر ضمن اطلاعاتی که دربارهٔ آن کتابها ازمنابع مختلف گردآوری شده در ذیل‌نام آنها افزوده گردد وچون درطیّ کتاب با شماره به ابن اصیبعه ارجاع داده شده لازم دانسته شد که صورت کتابهای رازی که درعیون الانباء آمده بترتیب شماره پس‌ازاین‌فصل آورده شود.

ابوریحان درآغاز این فهرست شخص معینی را که نام او را نبرده و شائق و طالب بوده که از کتابهای محمدبن زکریاء بن‌یحیی‌الرازی اطلاع حاصل کند مخاطب قرارمی‌دهد و می‌گوید: «من بحسب امکان آنچه را که از تألیفات او دیده‌ام و یا بارشاد او در ضمن کتابهایش بنام برخی‌ازآنها پی برده‌ام دراین‌جا ثبت می‌کنم».

این مخاطب نزد ابوریحان بسیار محترم بوده که ابوریحان خواهش او را پذیرفته

وگرنه او قلباً از این عمل امتناع داشته و می‌دانسته که وقتی او فهرست مصنفات رازی را آشکار سازد دشمنان و مخالفان رازی نسبت باو بدبین می‌شوند و او را هم از پیروان و هواداران رازی می‌پندارند.

کراوس دراین رساله در برابر نام کتابها علامت‌های «ن» «ق» را گذاشته بدین منظور که نام آن کتاب در «الفهرست ابن الندیم» یا «عیون‌الانباء ابن ابی اصیبعه» و یا «اخبار الحکماء ابن‌القفطی» آمده‌است وعباراتی را که تصور می‌کرده ازنسخهٔ اصل ساقط شده باشد درمیان دوقلاب گذاشته است.

طبّ

۱ـ الجامع الکبیر (جامع بزرگ) که معروف به حاوی است و این کتاب همچون تعلیقاتی است که او درآن تصرف نکرده وآن را بپایان نرسانیده است.

حاوی مفصل‌ترین و مهم‌ترین اثر رازی است و در حقیقت یک دائرة‌المعارف پزشکی بشمار می‌آید. او دراین کتاب بیماریهای مختلف و چگونگی درمان آنها را یادکرده و اقوال‌وآراء پزشکان پیش‌ازخود را آورده و بنابمقتضای امانت علمی هرمطلبی‌را که ازهرجا گرفته ماخذ آن را ذکرکرده است. او بنا بگفتهٔ خود پانزده سال شب و روز خود را دراین‌کتاب صرف کرده چنانکه این امر موجب ضعف بینائی و سستی عضلات اوگردیده است[1].

کتاب حاوی درسال ۱۲۷۹ میلادی بوسیلهٔ فرج‌بن‌سالم Farragut بنابدرخواست شارل انجو شاه سیسیل تحت عنوان لاتینی Continens بزبان لاتین ترجمه شده. نخستین چاپ متن لاتینی حاوی درسال ۱٤۸٦ درشهر برسکیا Brescia صورت گرفت و سپس درسالهای ۱۵۰۵، ۱۵۰٦، ۱۵۰۹، ۱۵٤۲ در شهر ونیز مجدداً بچاپ رسید. حاوی یکی از نُه‌کتابی بودکه کتابخانهٔ دانشکدهٔ پزشکی پاریس‌را درسال ۱۳۹۵م تشکیل می‌داد.

کتاب نهم حاوی که به بحث ازشناخت داروهای مختلف اختصاص دارد یکی از منابع داروشناسی در اروپا حتی مدتی دراز پس از دورهٔ تجدید حیات علمی (رنسانس) بوده است[2].

متن عربی حاوی از روی نسخهٔ کاملی که در کتابخانهٔ اسکوریال موجود است

۱- رازی ، السیرة الفلسفیة (رسائل فلسفیة)، ص ۱۰۹ .

۲- کمپبل ،طب اسلامی و تأثیر آن در قرون وسطی ،ج ۱ ص ٦۹ .

در حیدرآباد دکن بوسیلهٔ دائرة المعارف العثمانیه چاپ می‌شود این نسخه مشتمل بر ۲۵ مجلّد است.

اهل مغرب نه تنها به ترجمهٔ حاوی همّت گماشتند بلکه آن را مورد تلخیص هم قرار دادند و تاآنجا که آگاهی داریم ابن باجه دانشمندوفیلسوف اندلسی آن را خلاصه نموده است[۱].

۲ـ اثبات الطبّ (اثبات علم پزشکی)

چنانکه پس از این دیده می‌شود جاحظ و ناشی دو متکلّم مشهور معتزلی بردّ و نقض طب پرداخته‌اند و رازی بدفاع از علم پزشکی نقض آنان را ردّ کرده‌است بنابراین احتمال دارد که او مطالب آن دو کتاب را بامختصر تغییر و تصرّف دراین کتاب خود بکار برده باشد.

۳ـ المدخل الی الطب (پیش درآمد علم پزشکی)

ابن ابی اصیبعه مستقلاً از کتاب فوق یاد کرده[۲] و مقالهٔ نخستین از کتاب منصوری را هم بدین عنوان «فی المدخل الی الطبّ و فی شکل الاعضاء و خلقها» آورده است[۳].

۴ـ الرّد علی الجاحظ فی مناقضة الطبّ (ردّ مناقضة الطبّ جاحظ)

ابوعثمان عمروبن بحرالجاحظ متوفیٰ ۲۵۵ ازدانشمندان و نویسندگان اسلام است او درحدود سیصد و شصت تألیف دارد[۴] که معروف‌ترین آنها کتاب «الحیوان» و «البیان والتبیین» و «البخلاء» است. جاحظ در زمان حیات خود مورد ایراد و عیب

۱ـ ابن ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ص۵۱۷.

۲ـ عیون الانباء، شمارهٔ ۲۱۲ (ص ۴۲۷).

۳ـ ماخذ پیشین، شمارهٔ ۱۰۱ (ص ۴۲۳).

۴ـ عبدالسلام هارون، مقدمهٔ کتاب الحیوان، ص ۵ (نقل از شذرات الذهب ج ۲ ص ۱۲۲).

درباره‌ٔ برخی از تألیفاتش قرار گرفت و او در آغاز کتاب الحیوان بدفاع از خود می‌پردازد[۱] و دفاع برخی دیگر را هم هم مسلکان معتزلی‌اش بعهده گرفتند چنانکه کتاب «فضیحة المعتزله» را که ابن راوندی بر ردّ «فضیلة المعتزلهٔ» جاحظ نوشته بود ابوالحسین خیّاط معتزلی در کتاب «الانتصار» رد کرد. خرده‌گیری و تناقض‌جوئی در آثار جاحظ پس از او بوسیلهٔ دانشمندان سنّی غیرمعتزلی وهمچنین دانشمندان شیعی ادامه داشت واز میان آن دانشمندان می‌توان بغدادی[۲] وسیدمرتضی[۳] را نام برد.

از مناقضة الطب جاحظ وهمچنین ردّ رازی بر آن اثری دردست نیست.

علی بن ربن طبری باب اول از مقالهٔ دوم کتاب خود را اختصاص بردّ مبطلان طب داده و در آنجا می‌گوید:

برخی از نویسندگان معاصر ما چنان به نفس خود معجب و بپایهٔ خود جاهل گردیده‌اند که بردّ طب پرداخته و گمان برده‌اند که در اشیاء سود و زیانی برای بدنها و مردم نیست آنکه این سخن را می‌گوید سزاوار پاسخ ونکوهش نیست زیرا او بمنزلهٔ وطواط و جغد است که از دیدن خورشید کوراند وآن را حسّ نمی‌کنند[۴].

ازاینکه او کلمهٔ «نویسندگان معاصر» را بکاربرده می‌توان حدس زد که منظور او جاحظ بوده‌است.

۵ ـ الرّد علی الناشی فی نقضه الطب (ردّ نقض الطب ناشی)

ابوالعبّاس عبدالله بن محمد معروف به ناشی متوفی ۲۹۳ از متکلمان مشهور معتزلی است[۵]. ابن المرتضی او را درطبقهٔ هشتم و از پیشوایان معتزله یاد می‌کند[۶] او در فلسفه و

۱- جاحظ، الحیوان، ج ۱ ص ۴—۱۲.

۲- بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۷۷.

۳- سید مرتضی، الشافی فی‌الامامة، ص ۱۲.

۴- علی‌بن ربن‌طبری، فردوس‌الحکمة، ص ۵۲۲.

۵- ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۲ ص ۲۷۸.

۶- ابن‌المرتضی، المنیة والامل، ص ۹۲.

منطق و ادب عرب مهارت داشته و بعربی نیز شعر می‌گفته است[۱]. مسعودی نام او را جزو ارباب کتب مقالات آورده[۲] و کتاب مقالات او مورد استفادهٔ دانشمندان اسلامی بوده است[۳] آراء و افکار فلسفی ناشی مورد پسند برخی از متکلمان نبوده ولذا موردطعن قرار گرفته‌است[۴].

دربارهٔ ناشی پیش‌ازاین درهمین کتاب ص۴۲ ـ ۴۴ سخن گفته شد.

از نقض الطب او و همچنین ردّ رازی اثری در دست نیست فی الجمله می‌توان حدس زدکه او روش هم‌مسلک خود جاحظ را دنبال کرده‌است.

۶ـ فی محنة الطبیب و کیف ینبغی ان یکون (درآزمایش کردن پزشک و اینکه او چگونه باید باشد).

موضوع امتحان پزشکان از دیرزمان از امورمهمّ محسوب می‌شد جالینوس کتابی بنام «محنة الطبیب» داشته که حنین بن اسحق مقاله‌ای از آن را ترجمه‌کرده[۵] و خود او یعنی حنین کتابی بنام «فی امتحان الاطباء» داشته‌است[۶] و همچنین کتابی بنام «فی محنة الطب» به‌یوحنابن ماسویه نسبت داده شده‌است[۷].

۱ـ ابن‌المرتضی، ماخذ پیشین.

۲ ـ مسعودی، التنبیه والاشراف، ص۳۴۳.

۳ ـ مقدسی اقوال متعدد در بارهٔ حدوث و قدم اشیاء را از قول ناشی نقل کرده است، رجوع شود به: البدء والتاریخ، ج۱ ص۱۴۲.

۴ـ چنانکه پیش‌ازین یاد شد ابن‌حزم از او بعنوان «کثیر الهذر»، «بعض النوکی» یاد می‌کند.

۵ـ ابن‌ندیم، فهرست، ص۲۹۱؛ حنین‌بن‌اسحق، رساله، شمارهٔ ۱۱۲. نسخه‌ای ازاین کتاب در کتابخانهٔ بلدیه واقع در اسکندریه بشمارهٔ ۳۸۱۳ ج خطی محفوظ است.

۶ـ ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۲۷۳.

۷ـ ابن ندیم، فهرست، ص ۲۹۶.

کیفیّت انجام امتحان پزشکان در برخی از کتابهای تاریخ حکیمان یاد شده از آنجمله امتحانی است که بدستور مقتدر بوسیلهٔ سنان بن ثابت بن قرّه حرّانی انجام گرفت که در آن متجاوز از هشتصدوشصت تن شرکت کردند[۱] امر امتحان پزشکان از امور حسبت نیز محسوب می‌شد و در برخی از آن کتب موادّ و کتابهائی را که اطباء و کحّالان (= چشم پزشکان) و جرائحیان (= جرّاحان) و مجبران (= شکسته‌بندان) باید امتحان بدهند یاد شده است[۲].

رازی در پایان گفتار هفتم از کتاب «المنصوری» دربارهٔ «مخاریق المشائین»[۳] و در پایان جزء چهارم از همان کتاب دربارهٔ «محنة الطبیب» بحث کرده و کتاب مستقلی هم دراین باره تحت عنوان فوق نوشته است[۴]. او در مخاریق المشائین به بیان حیله‌های پزشک نماها و کارهای نادرست و اعمال ناصواب آنان پرداخته و مردمان را از رجوع بآنان برحذر داشته‌است ودر مقالهٔ مختصر در محنة‌الطبیب ضمیمهٔ کتاب منصوری باختصار دربارهٔ پزشک واقعی و کیفیّت شناختن او بحث کرده است و در کتاب مستقل خود بتفصیل شرایط ظاهری و باطنی پزشک را از قبیل خوشروئی و خوش گفتاری و شتاب نداشتن و حرص نورزیدن یاد کرده‌است و نیز تأکید نموده است که پزشک باید غیراز پزشکی برخی از علوم دیگررا مانند فلسفه و منطق بداند و به‌خدمت و تجربت نیز ورزیده

۱- قفطی، اخبار الحکماء، ص ۱۹۱.

۲- ابن الاخوة القرشی، معالم القربة، ص ۱۶۵—۱۷۰، الباب الخامس والاربعون فی الحسبة علی الاطباء والکحالین و الجرائحیین والمجبرین».

۳- یعنی حقه بازان. رجوع شود به: دزی، ذیل قوامیس عرب، ج ۲، ص ۵۹۴.

۴- نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بادلیان بشمارهٔ ۵۶۱ شرقی (OR.561) و نسخهٔ دیگری در کمبریج بشمارهٔ ۳۵۱۶ اضافات (Add. 3516) محفوظ است. نسخهٔ اول پیوسته به کتاب «الحاوی فی الطب» اوست و نسخهٔ دوم در مجموعه‌ای است که کتاب «القولنج» و «الباه» و «اوجاع المفاصل» در آغاز و «محنة الطبیب» در پایان آن است.

باشد. رازی درنوشتن این کتاب از جالینوس متأثرگردیده ودر موارد بسیاری گفتار او با گفتار پیشوایش مشابهت دارد[1].

کتاب محنة‌الطبیب رازی چنان جامع و کامل بود که قرنها بعد مورد نقل دانشمندانی که بحث از شرایط پزشک کامل می‌کردند قرار می‌گرفت[2].

۷ـ المُرشد (راهنمای)

این کتاب همان کتاب «الفصول» رازی است[3]. کلمهٔ فصول معادل کلمهٔ Aphorism است که بوسیلهٔ بقراط بکار رفته و حنین‌بن اسحٰق آن را به‌فصول ترجمه کرده است بقراط معتقد بود که عمر کوتاه و دامنهٔ علوم وفنون وسیع و دریافتن‌وضبط مسائل علوم از کتابهای مفصّل دشوار است بنابراین تألیف و تصنیف برطریق فصول بسیار لازم‌است زیرا بدین‌طریق ضبط وحفظ علوم بآسانی میسّر می‌گردد[4]. واو خود بدین‌منظور الفصول یعنی افوریسم را تألیف کرد و پس‌ازاو جالینوس تفسیری بر آن نوشت[5]. فصول بقراط درمیان مسلمانان باحسن قبول تلقی گردید و نویسندگان اسلامی آن را نمونهٔ کامل از کتابی که واجد حسن ایجاز وکمال افادت است می‌دانستند[6]. رازی نه تنها به پیروی از بقراط فصول خود را نوشته بلکه فصول بقراط را نیز تلخیص کرده است[7] و سپس

۱ ـ برای تفصیل رجوع شود به‌مقالهٔ ا.ز. اسکندر، الرازی و محنة‌الطبیب ، المشرق (بیروت ۱۹۶۰). ص ۴۷۱—۵۲۲.

۲ ـ تلمسانی ، تحفة الناظر ، ص ۸۳ . تلمسانی از باب مخصوص به محنة الطبیب کتاب المنصوری استفاده کرده‌است.

۳ـ ابن ابی‌اصیبعه گوید : « کتاب المرشد و یسمی کتاب الفصول » ، شمارهٔ ۲۰۸ (ص ۴۲۶) .

۴ـ ابن ابی‌صادق ، شرح کتاب فصول بقراط (خطی)، ص ۵ .

۵ـ حنین بن اسحق ، رساله ، شمارهٔ ۸۸ .

۶ـ جاحظ ، الحیوان ، ج ۲ ص ۱۰۲ .

۷ـ بیرونی ، رساله ، شمارهٔ ۱۱۲ .

دانشمندان متعددی به‌پیروی ازاو فصول نوشته‌اند وحتی این‌نام درغیر مورد فصول طبّی بکار رفته چنانکه فارابی کتاب «الفصول المدنیة» را درفن سیاست تألیف کرده و نیز فصولی درمنطق نوشته‌است[۱]. ازمیان کسانی که به‌نوشتن فصول و همچنین فصول بقراط همچون رازی توجه فراوان نمودند ابن میمون قرطبی اسرائیلی Maimonides را می‌توان نام برد او فصولی نوشته که به «فصول موسیٰ فی الطبّ» یا «فصول القرطبی» مشهوراست و نیز جداگانه تفسیری هم برفصول بقراط نوشته‌است[۲].

نسخه‌ای از فصول رازی که درسال ٦٨١ نوشته شده در کتابخانهٔ دانشگاه پرینسون بشمارهٔ ١٠٧٦ موجود است[۳].

۸ـ الکنّاش المنصوری (کنّاش[۴] منصوری) که آن را برای منصوربن اسد خویشاوند والی خراسان تألیف کرده است.

کتاب فوق که «الطبّ المنصوری» نیز خوانده می‌شود پس‌ازحاوی مهمترین کتاب

---

۱ ـ دانلپ، مقدمهٔ فصول المدنیه فارابی، ص ١٠. او درپاورقی این‌صفحه می‌گوید که فصول فارابی را درمنطق بزبان انگلیسی ترجمه کرده و درمجلهٔ Islamic Quarterly, II سال ١٩٥٥ ص ٢٤٤—٢٨٢ تحت عنوان زیر منتشر کرده است:

«Al-Fārābī's Introductory Section on Logic».

۲ـ برای آگاهی از شرح حال ابن میمون رجوع شود به‌مقالهٔ نویسنده (مهدی‌محقق) تحت عنوان: رد موسی بن میمون بر جالینوس و دفاع از موسی‌بن عمران (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، شمارهٔ ١ سال ١٠)، ص ٥—١٣. و برای اطلاع از فصول و شرح فصول او رجوع‌شود به‌مقالهٔ ماکس مایرهوف تحت عنوان: آثارطبی ابن میمون (مجموعهٔ مقالات دربارهٔ ابن میمون)، ص ٢٧٤—٢٧٥.

۳ـ فیلیپ حتی و نبیه‌امین‌فارس و پطرس عبدالملک، فهرست توضیحی مجموعهٔ نسخ خطی عربی گارت درکتابخانهٔ دانشگاه پرینستون، ص ٣٣٨.

۴ـ کلمهٔ «کناش» اصلاً آرامی‌است به‌معنی مجموعه ودر عربی در مورد مجموعه‌های طبی‌بکار رفته‌است رجوع شود به: دزی، ذیل قوامیس عرب، ج ٢ ص ٥٩٤.

رازی درعلم پزشکی محسوب می‌شود او دراین کتاب مباحث طبی‌را در ده مقاله بیان کرده و آن را بنام ابوصالح منصوربن اسحٰق بن احمد بن اسد ساخته‌است ابوصالح نامبرده ازسال ۲۹۰ تا۲۹۶ ازطرف پسرعم* خود احمدبن اسماعیل‌بن احمد دومین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده‌است[۱]. رازی کتاب «الطبّ الروحانی» خود را نیز برای همین امیر تألیف کرده تا قرین طبّ منصوری باشدکه در طبّ جسدانی است[۲].

این‌کتاب برای نخستین‌بار درسال ۱۴۸۱ بوسیلهٔ جرارد کرمونائی Gerard of Cremona تحت عنوان Liber Almansoris بزبان لاتینی ترجمه گردید[۳].

ترجمهٔ لاتینی طبّ منصوری درسالهای ۱۴۸۴، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۷، ۱۵۰۱، ۱۵۱۰، ۱۵۱۹ در ونیز ایتالیا ودر ۱۵۳۳، ۱۵۴۴، ۱۵۵۱ در بازل سویس ودر ۱۶۴۱ و ۱۶۷۴ در اُلم چاپ شده‌است[۴]. مقالهٔ نهم ازاین‌کتاب که دربارهٔ درمان همهٔ بیماری‌ها از سرتا پا است و ابن‌ابی اصیبعه از آن بعنوان «فی‌الامراض الحادثة من‌القرن الی‌القدم»[۵] یادکرده ودرلاتین به Nonus Almansoris شهرت دارد جداگانه مورد شرح‌وتفسیرهای مختلف قرارگرفته‌است این‌کتاب درقرون وسطیٰ ازکتابهای درسی‌معروف بوده چنانکه تا پایان قرن پانزدهم جزوی از برنامهٔ دروس دانشگاه توبینگن آلمان محسوب می‌شده[۶] و

۱- یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ج۲ ص۹۰۱ (سهواً بجای پسر عم پسر برادر ضبط کرده) و نیز رجوع شود به: گردیزی، زین‌الاخبار، ص۲۳.

۲- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۱۵.

۳- کمپ بل، طب اسلامی و تأثیر آن درقرون وسطی، ج۱ ص۶۶.

۴- کرمودی، علوم ستاره شناسی و طالع شناسی در ترجمهٔ لاتینی، ص ۱۳۲-۱۳۶ در این کتاب صورتهای مختلف نسخ لاتینی المنصوری و همچنین تفسیرهای لاتینی آن در کتابخانه‌های مختلف و نیز چاپهای مختلفی که در کشورهای مختلف شده یاد گردیده‌است.

۵- ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۰۱ (ص۴۲۳).

۶- کمپ بل، طب اسلامی و تأثیر آن درقرون وسطی، ج۱ ص۶۷.

رئیس دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه مون پولیه فرانسه در سال ۱۵۵۸ هنوز درس خود را از روی این کتاب می‌داده‌است[۱].

نسخه‌های متعددی از کتاب المنصوری در کتابخانه‌های مختلف جهان وجود دارد.

۹ـ تقاسیم العلل (تقسیم‌های بیماری‌ها) به التقسیم والتشجیر معروف است.

ابن ابی اصیبعه می‌گوید که رازی در این کتاب تقسیمات بیماری‌ها و سبب آنها و چگونگی درمان آنها را با شرح و بیان برسبیل تقسیم و تشجیر یاد کرده‌است[۲]. تشجیر آنست که فروع مختلفی را از اصلی واحد بیرون آورند چنانکه همه شاخه‌های درخت (=شجر) باصلی واحد برمی‌گردد. این کتاب بمنزلهٔ فرهنگ پزشکی‌است و برای آنان که اصطلاحات پزشکی قدیم را ترجمه می‌کنند لازم است[۳]. ترجمهٔ لاتینی تقاسیم العلل نیز بوسیلهٔ جرارد کرمونائی صورت پذیرفته است و نسخه‌های متعددی از متن عربی آن دردست است. ازجمله نسخهٔ کتابخانهٔ ملی ملک درمجموعهٔ شمارهٔ ۴۵۷۳ و نسخهٔ موزهٔ بریتانیا بشمارهٔ ۵۹۳۲ اضافات (Add. 5932)[۴].

۱۰ـ الطبّ الملوکی (پزشکی شاهانه)

رازی این کتاب را برای علی بن و هسودان والی طبرستان نوشته علی‌بن وهسودان در سال ۴۰۳ بوسیلهٔ عمّ خود احمدبن مسافر مقتول گردیده‌است[۵].

۱۱ـ من لایحضره الطبیب ([برای] کسی که به پزشک دسترسی ندارد)

چنانکه از نام این کتاب برمی‌آید رازی آن را برای کسانی نوشته که دسترسی

۱ـ الگود، تاریخ طب ایران و خلافت شرقی، ص ۲۰۸.

۲ـ ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۵۳ (ص ۴۲۲).

۳ـ کمپ بل، طب اسلامی وتأثیر آن درقرون وسطی، ج ۱ ص ۷۰.

۴ـ ابراهیم شبوح، فهرس المخطوطات المصورة، الجزء الثالث، العلوم، القسم الثانی الطب، ص ۵۴

۵ـ ابن‌اثیر، الکامل فی‌التاریخ، ج ۶ ص ۱۵۶.

به‌طبیب ندارند و بدین جهت به «طب الفقراء» معروف گشته[۱] در برابر «طبّ الملوک» که خاصّهٔ شاهان است. این تعبیر پیش‌از رازی سابقه داشته چنانکه ابن ندیم کتابی بنام «من لایحضرهم طبیب» از فیلغریوس و همچنین کتابی بنام «من لایحضره‌طبیب» ازعیسی بن ماسه یاد می‌کند[۲].

ابوجعفر محمد بن علی ملقّب به صدوق و مکنّی بابن بابویه متوفیٰ ۳۸۱ از اعاظم محدثان و فقیهان امامیّه نام کتاب معروف خود «من لایحضره الفقیه» را از نام کتاب رازی اقتباس کرده و درآغاز کتاب گوید که در قصبهٔ ایلاق از نواحی بلخ ابوعبدالله معروف به‌نعمه از کتاب من‌لایحضره‌الطبیب رازی نام برده که اسمی بامسمیٰ است واز اوخواسته است که کتابی در فقه و حلال و حرام و شرایع و احکام بدان منوال تألیف کند وآنرا «من لایحضره الفقیه» بنامد[۳].

از کتاب من لایحضره الطبیب رازی نسخ متعددی در دست است.

۱۲ـ الادویة المسهلة الموجودة فی کلّ مکان (داروهای آسان یافتی که درهرجا موجود است)

ابن ابی اصیبعه می‌گوید رازی دراین کتاب از داروهائی یاد می‌کند که اگر پزشک ماهر آنچه را که در مطبخ‌ها و خانه‌ها یافت می‌شود بآنها ضمیمه کند بداروهای دیگری نیاز پیدا نمی‌کند[۴]. رازی دراین کتاب تحت تأثیر جالینوس قرار گرفته زیرا او نیز کتابی بنام «فی الادویة التی یسهل وجودها» داشته که حنین ازآن یاد کرده است[۵].

۱ـ ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۴۹ (ص ۴۲۲) «و یعرف ایضاً بکتاب طب الفقراء» او کتابی مستقل هم از رازی بعنوان «کتاب طب الفقراء» یاد کرده‌است. شمارهٔ ۲۲۰ (ص ۴۲۷).

۲ـ فهرست، ص ۲۹۲ و ۲۹۶.

۳ـ ابن‌بابویه، من لایحضره الفقیه، ج۱ ص۳.

۴ـ ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۵۰ (ص ۴۲۲).

۵ـ حنین، رساله، شمارهٔ ۸۰.

نسخه‌ای از این کتاب رازی در کتابخانهٔ دانشگاه ییل Yale درمجموعهٔ کاشینگ Cushing بشمارهٔ Z105 AR.2 موجود است[۱].

۱۳ـ القراباذین الکبیر (کتاب بزرگ کرابادین)

کلمهٔ «قراباذین» که بصورت «اقرابادین» و «کراباذین» هم بکار رفته دریونانی بمعنی صورت وسند ودرعربی بمعنی صورت دارو ونسخهٔ طبیب بکار رفته‌است وهمچنین به کتابهای داروشناسی اعم ازاینکه جزء یک کتاب بزرگی ویا کتابی مستقل باشد اطلاق می‌شود. دانشمندان متعددی کتاب دراین‌فن بدین نام نوشته‌اند ازآن جمله یعقوب‌بن‌اسحٰق کندی که کتابی تحت عنوان «اقراباذین ابی یوسف یعقوب‌بن اسحٰق الکندی واختیاراته فی الادویة الممتحنة المجربّة التی کان یستعملها ونسخ من خطّه» باقی مانده که باضمیمهٔ ترجمهٔ انگلیسی آن بطبع رسیده‌است[۲]. ابوبکرربیع بن احمدالاخوینی البخاری درکتاب خود ازقراباذین ساهر، مروزی، پسرسرابیون، حنین بن اسحٰق، عیسی صهاربخت، محمّد زکریا[۳] نام برده‌است. ازکسانی که به‌پیروی ازرازی دوکتاب بزرگ‌وکوچک (قراباذین کبیر وقراباذین‌صغیر) نوشته‌اند نجیب‌الدین‌محمدبن‌علی‌سمرقندی مقتول بسال ۶۱۹است[۴].

۱۴ـ القراباذین الصغیر (کتاب کوچک کرابادین)

کلمهٔ «الکبیر» و «الصغیر» چنانکه درترجمه ملاحظه می‌شود صفت کتاب‌است

۱ـ مارتین لوی، مآخذ کتاب اقراباذین الکندی، ص۳۰۹.

۲ـ ازمیان کسانی که «اقراباذین» نوشته‌اند می‌توان دانشمندان زیر را نام برد:

صاعد بن هبةالله بن تلمیذ متوفی ۵۶۰

محمد بن‌بهرام القلانسی متوفی حدود۵۹۰

محمد بن عبدالله بغدادی ملقب به‌شمس تستری

رجوع شود به‌ابراهیم شبوح، فهرس المخطوطات المصوره، ص۲۳۰ ، ۲۴ ، ۲۵ .

مارتین‌لوی درمقدمهٔ اقراباذین‌الکندی، ص۱۴ نام برخی از دانشمندان راکه بیش‌از سال۱۳۰۰ میلادی اقراباذین نوشته‌اند یادکرده‌است.

۳ـ هدایةالمتعلمین، صفحه‌های ۳۱۶ ، ۳۴۸ ، ۳۵۲ ، ۳۶۴ ، ۴۰۰

۴ـ ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص۴۷۲.

دانشمندان قدیم را عادت این بود که دریک موضوع دو کتاب بنویسند یکی بزرگ برای خواص و اهل علم و دیگر کوچک برای دانشجویان و مبتدیان و بعبارتی دیگر یکی برای مستکملان و دیگر برای متعلمان وگاه اتفاق می‌افتاد که نخست درموضوعی کتابی می‌نوشتند و سپس همان موضوع را بتفصیل در کتابی دیگر می‌آوردند و دراین باره نمونه‌های بسیاری می‌توان نشان داد از جمله «الادب الکبیر» و «الادب الصغیر» ابن مقفع[١]، و «السیاسة الکبیر» و «السیاسة الصغیر» سرخسی[٢]، و «البلدان الکبیر» و «البلدان الصغیر» بلاذری[٣] و رازی چنانکه پس از این ملاحظه می‌شود «الهیولی الصغیر» و «الهیولی الکبیر»[٤] وهمچنین «النفس الصغیر» و «النفس الکبیر»[٥] داشته‌است.

١٥- الاکلیل (تاج) منسوب باوست.

١٦- کتاب الفاخر (کتاب فاخر).

ابن ابی اصیبعه می گوید این کتاب را درمیان کتابهای رازی آوردم زیرا باومنسوب است ومشهور چنانست که او تألیف کرده‌است درهرحال این کتابی خوب‌است زیرا که مولّف بیماریهای مختلف و چگونگی درمان آنها را به بهترین وجهی بیان کرده و بیشتر مطالب آن از کتاب التقسیم و التشجیر رازی و کنّاش سرابیون نقل شده و آنچه که سخن رازی است درآغاز آن «قال محمد» آمده[٦].

از کتاب الفاخر نسخه‌های متعددی دردست‌است از جمله نسخهٔ متعلق به کتابخانهٔ

١- ابن ندیم، الفهرست، ١١٨. اولی درضمن «رسائل البلغاء» کردعلی درسال ١٩٤٦ و دومی درسال ١٩١٢ در مصر چاپ شده‌است.

٢- یاقوت حموی، ارشاد الاریب، ج ١ ص ١٤٣

٣- یاقوت حموی، ارشاد الاریب، ج ٢ ص ١٣١.

٤- بیرونی، رساله، شمارهٔ ٥٩ و ٦٠

٥- بیرونی، رساله، شمارهٔ ١٣١ و ١٣٢

٦- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ١٠٣ (ص ٤٢٤).

شهید علی استانبول شماره ۲۰۸۱ [۱] و نسخه کتابخانه اسلر دانشکده پزشکی دانشگاه مک‌گیل شماره ۴۵۰ [۲].

۱۷- دفع مضارّ الاغذیة (جلوگیری از زیانهای غذاها)

کتاب فوق که بنام «منافع الاغذیة ودفع مضارّها» نیز خوانده شده دارای دو مقاله است و رازی آن را برای امیرابوالعبّاس احمدبن علی تألیف کرده‌است[۳]. از میان پزشکانی که این کتاب را بسیار مورد استفاده قرار داده‌اند ابن میمون طبیب اسرائیلی یهودی‌است[۴]. نسخه‌ای از این کتاب که بتاریخ ۴۰۳ نوشته شده درموصل موجوداست که قدیم‌تر از آن درکتب خطی موصل دیده نشده است[۵].

آقای دکترعبدالعلی نائینی کتاب فوق را بفارسی ترجمه کرده وآن را بنام «بهداشت غذائی» نامیده‌است[۶].

۱۸- کتاب الجدری والحصبه (کتاب آبله و سرخک).

این کتاب قدیم‌ترین و مهم‌ترین کتاب است که درباره آبله وسرخک نوشته شده واز برجسته‌ترین اثر خدمت فرهنگ اسلامی به‌علم پزشکی بشمار می‌رود[۷]. هرچندکه آباء مسیحی قدیم بطور مبهم بدین دو بیماری اشاره کرده بودند ولی رازی نخستین کسی بودکه میان آن دو جدائی قائل شد.

ترجمه یونانی کتاب آبله و سرخک رازی درسال ۱۵۴۸ در پاریس منتشرگشت و ترجمه‌های لاتینی آن درسالهای ۱۴۹۸و۱۵۵۵ در ونیز و درسالهای ۱۵۲۹و۱۵۴۴ در

۱- ابراهیم شبوح، فهرس المخطوطات المصورة، ص ۱۲۶.

۲- اسلر، فهرست کتابخانهٔ اسلر (دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه مک‌گیل مونترال) ص ۴۲

۳- ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۹۳ (ص۴۲۶).

۴- مایرهوف، آثار طبی ابن‌میمون، (مجموعهٔ مقالات دربارهٔ ابن میمون) ص ۲۶۸.

۵- داود الجلبی الموصلی، مخطوطات الموصل، ص ۲۶۸.

۶- متن عربی آن درسال ۱۳۰۵ هجری قمری در قاهره بطبع رسیده‌است.

۷- نوبرگر، تاریخ طب (ترجمهٔ انگلیسی)، ج ۱ ص ۳۶۲.

بازل ودر ۱۵٤۹ دراستراسبورك ودر۱۷٤۹درلندن ودر۱۷۸۱درگوتینگن چاپ گردید وترجمهٔ فرانسوی‌آن درسال۱۷٦۲درپاریس‌منتشر شد[۱] وترجمهٔ انگلیسی‌آن درسال۱۷٤۷ در لندن صورت پذیرفت[۲]. که بسال ۱۸٤۸ منتشر گشت و اخیراً بوسیلهٔ دکتر محمود نجم‌آبادی بزبان فارسی ترجمه شده‌است.

۱۹- کتابه فی تولّد الحصاة (کتاب او در پدیدآمدن سنگ ریزه).

۲۰- کتابه فی القولنج (کتاب او در درد رودکان).

نسخه‌ای ازاین کتاب در کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی بشمارهٔ ۱۵٦۰ (۱۵۳۸) موجود است[۳].

۲۱ - کتابه فی النقرس و اوجاع المفاصل (کتاب او در درد پای و درد پیوندهای اندام).

ابن ابی اصیبعه ازآن بعنوان «فی علل المفاصل والنقرس وعرق النساء» یادکرده[٤]. درکتابخانهٔ بلدیّه اسکندریه کتابی بنام «اوجاع النقرس» از رازی وجود داردکه بشمارهٔ ٦٤۱۸ د — ۳۰۹ ضبط شده است[٥].

۲۲- کتابه فی الفالج (کتاب او در فالج).

۱- کمپ بل ، طب اسلامی و تأثیر آن درقرون وسطی، ج۱ ص۶۹.

۲- این کتاب که بوسیلهٔ ویلیام‌الکساندرگرین هیل William Alexander Greenhill تحت عنوان: «Rhazes' Treatise on the Small-Pox and Measles» ترجمه گشته نخستین ترجمهٔ انگلیسی‌است و نیز نخستین ترجمه‌ایست که بیکی‌از زبانهای اروپائی از روی متن عربی صورت گرفته‌است . بولیتین تاریخ طب (۱۹٤۷) ، ص۵۰۰. و برای بار دوم همین ترجمه در مجلهٔ طب کلاسیک Medical Classics ۱۹۳۹، ج٤ شماره ۱ ص۱-۸٤ بطبع رسیده است.

۳- عبدالحسین حائری ، فهرست کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی، ج٤ ص ۲٦۵.

٤- ابن ابی‌اصیبعه ، شمارهٔ ۲۰(ص٤۲۲).

۵- ابراهیم شبوح ، فهرس المخطوطات المصورة، ص۲۷ .

٢٣ـ کتابه فی اللقوة (کتاب او در درد دهان).

بحث دربارهٔ دو بیماری فوق فالج و لقوه معمولاً پس از یکدیگر با هم آورده می‌شده علی بن ربن طبری سه باب کتاب خود را تحت عنوان «فی الفالج واللقوة»، «فی علامات الفالج واللقوة»، «فی علاج الفالج واللقوة» آورده‌است[١] وسید اسماعیل جرجانی همچون رازی باب علّت لقوه را پس ازباب علّت فالج یاد کرده‌است[٢].

٢٤ـ فی هیئة الکبد (درهیئت کبد).

٢٥ـ فی هیئة القلب (درهیئت قلب).

٢٦ـ فی هیئة الانثیین (درهیئت دوخایهٔ مرد).

٢٧ـ فی هیئة الصّماخ (درهیئت سوراخ گوش).

٢٨ـ فی الفصد (در رگ زدن).

نسخه‌ای ازاین کتاب درکتابخانهٔ مجلس شورای ملی وجود داردکه بشمارهٔ ١٥٠٠ (١٥٣٨) ضبط شده‌است[٣].

٢٩ـ الصیدنة (صیدنه).

ابن ابی اصیبعه ازاین کتاب بعنوان «صیدلة الطبّ» یادکرده‌است[٤].

٣٠ـ کتاب الابدال (کتاب ابدال)

ابن‌ابی اصیبعه ازاین کتاب بعنوان «فی ابدال الادویة المستعملة فی الطبّ والعلاج وقوانینها وجهة استعمالها» یادکرده‌است[٥]. نسخه‌ای ازاین کتاب درکتابخانهٔ مجلس شورای ملی وجود داردکه بشمارهٔ ١٥٤٨ (١٥٣٨) ضبط شده‌است[٦].

١ـ فردوس الحکمة، صفحات ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧.

٢ـ اغراض الطبیة، (نسخهٔ عکسی)، ص ٢٥.

٣ـ عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ج ٤ ص ٢٥٢.

٤ـ ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ٢٢٣ (ص ٤٢٧).

٥ـ ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ٢٢٧ (ص ٤٢٧).

٦ـ عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ج ٤ ص ٢٥٠

۳۱ـ اطعمة المرضیٰ (غذای بیماران).

۳۲ـ منافع السکنجبین (سودهای سرکنگبین).

ابن‌ابی‌اصیبعه می‌گوید او در این مقاله از سودها و زیانهای سکنجبین یاد کرده‌است[۱]. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ مجلس سنای تهران در مجموعهٔ شمارهٔ ۳۲۵۸ محفوظ است[۲].

۳۳ـ علاجات الابنة (درمان‌های ابنه).

۳۴ـ کتاب جمع فیه الاعمال بالحدید (کتابی که در آن چگونگی بکار بردن ابزار آهنین را جمع کرده‌است).

رازی در کتاب «محنة الطبیب» مواردی از استعمال ابزار آهنین را در معالجه یاد کرده و می‌گوید پزشک ماهر آن است که بتواند در این موارد حتی‌الامکان با دارو بدفع بیماری بپردازد[۳].

۳۵ـ کتابه الکبیر فی العطر والانبجات[۴] والادهان (کتاب بزرگ او در عطر و انبه‌ها و روغن‌ها).

۳۶ـ تقدیم الفاکهة قبل الطعام وتأخیرها منه (خوردن میوه پیش از غذا و پس از آن).

نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ مجلس سنا درضمن مجموعهٔ ۳۲۵۸ وجود دارد[۵].

۳۷ـ فیماجریٰ بینه وبین جریرالطبیب[۶] فی التوت عقیب البطیخ (گفتگو میان او

۱ـ ابن ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۱۷۰ (ص ۴۲۶)

۲ـ محمد تقی دانش‌پژوه ، فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ مجلس سنا (نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی) دفتر ۲ ص ۲۴۴ شمارهٔ ۳ مجموعه.

۳ـ ا. ز. اسکندر ، الرازی و محنة الطبیب (المشرق ۱۹۶۰)، ص ۵۰۲.

۴ـ جمع انبج معرف انبه.

۵ـ محمدتقی دانش‌پژوه ، ماخذ پیشین، شمارهٔ ۵ مجموعه.

۶ـ طبیب امیراحمدبن اسماعیل سامانی بوده‌است. ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۸۶ (ص ۴۲۳)

وجریرطبیب دربارهٔ خوردن توت پس ازخربوزه):

۳۸ - **فی النزلة التی کانت تعتری ابازید وقت الورد** (در نزله‌ای که بابوزید هنگام گل سرخ عارض می‌گردد).

درنسخهٔ خطّی که پول کراوس مورد استفاده قرار داده بجای «ابازید» «ابافید» آمده است[۱]. و او نام درست کتاب را از روی ابن ابی اصیبعه بدست آورده است. ابن ابی اصیبعه می‌گوید: «مقاله دربارهٔ اینکه ابوزید بلخی درفصل بهار هنگام بوئیدن گل سرخ دچار زکام می‌گردد»[۲] درادب ادبی اشاره باینکه بوئیدن گل سرخ موجب زکام می‌گردد شده‌است از جمله:

عرانی زکام فابتلانی مکرها — بهجر بدیع فی ملاحته فرد
وذاك لشمیّ ورد خدّیه دائما — وقدیعتری داء الزکام من الورد[۳]

وهمچنین:

انا کالورد فیه راحة قوم — ثمّ للآخرین فیه زکام[۴]

۳۹ - **فی العلة التی تحدث الورم والزکام فی رؤوس الناس وقت الورد** (درعلّت آنکه ورم و زکام درسرمردم هنگام گل سرخ عارض می‌گردد).

۴۰ - **فی وجوب الاستفراغ فی اوائل الحمیّات** (دراینکه قی کردن درآغاز تب‌ها لازم است).

ابن ابی اصیبعه ازاین کتاب بعنوان: «فی استفراغ المحمومین قبل النضج» یاد کرده است[۵]. ولی نامی را که بیرونی ذکرکرده درست‌تر بنظر می‌رسد زیرا رازی خود

۱- بیرونی، رساله، ص۹. کراوس «وقت الورد» را در آخر نام این کتاب قرینهٔ وجود آن در کتاب بعد (شمارهٔ ۳۹) افزوده‌است.

۲- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۱۳۵ (ص۴۲۵).

۳- باخرزی، دمیة القصر، ص ۳۸.

۴- بختیارنامه، ص۱۲۳

۵- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۱۷۸ (ص۴۲۶).

در کتاب الشکوك در آنجا که بحث دربارهٔ این موضوع می کند که برای چه مزاجهائی پیش از اوقات نوائب (= تب‌های نوبه) امساك از غذا ویا استفراغ لازم است گوید: «وقد ذکرنا ذکراً تامّاً فی مقالة جعلنا عنوانها فی الاستفراغ فی ابتداء الحمیات»[1].

۴۱ ـ فی الماء المبرد بالثلج والمبرد علی الثلج (در آبی که با برف سرد شده باشد و آبی که بر برف نهاده وسرد گشته باشد).

۴۲ ـ فی العلة التی لها یزعم جهّال الاطباء انّ الثلج یعطّش (در علت آنکه پزشکان نادان چنین پندارند که برف تشنگی می‌آورد).

۴۳ ـ فی النقرس (در دردپای).

در کتابخانهٔ بلدیهٔ اسکندریه کتابی از رازی تحت نام «فی اوجاع النقرس» وجود دارد که مشخصات آن درذیل کتاب شمارهٔ ۲۱ نقل گردید.

۴۴ ـ فی العلل القاتلة لعظمها والقاتلة لظهورها بغتة (در بیماری‌هائی که کشنده است بجهت بزرگی آنها و بیماریهائی که کشنده است بجهت آنکه ناگاه آشکار می‌شود).

۴۵ ـ فی علة الموت الوحی من السموم (درعلت مرگ سریع از سموم).

ابن ابی اصیبعه از کتاب فوق بعنوان: «در سبب اینکه باد سموم کشندهٔ بیشتر جانوران است» یاد کرده‌است[2].

۴۶ ـ فی ان الحمیة المفرطة ضارّة بالاصحّاء (دراینکه گرسنگی شدید برای تندرستان زیان‌آوراست).

۴۷ ـ فی ان للطین المتنقل به منافع (دراینکه خاکی را که از آن نقل می‌سازند سودهائی است).

پول کراوس در رسالهٔ «المتنقل» آورده[3] و روسکاهم درترجمهٔ آلمانی همین کلمه را

۱ـ رازی، الشکوك علی جالینوس، ص۲۴.
۲ـ ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۲ (ص۴۲۱).
۳ـ بیرونی، رساله، ص ۹

ترجمه کرده[۱] درحالیکه در ابن ابی اصیبعه «المتنقل» آمده[۲] واین صورت درست می نماید و ریشهٔ کلمهٔ «نُقْل» است نه «نَقْل». ثعالبی در ذیل «طین نیشابور» می گوید آن خاکی بمانند بوده که به شهرهای دور و نزدیک برده می‌شده‌و به‌شاهان بزرگ هدیه می گردیده و گاهی رطلی از آن بدیناری فروخته می‌شده‌است و محمد بن زکریا دربارهٔ آن کتابی ساخته و منافع آن را بیان کرده‌است و ابوطالب مامونی[۳] در وصف آن گوید:

جدلی من النقل بذاك الذی　　منه خلقنا والیه نصیر

ذاك الذی یحسب فی شکله　　احجار کافور علیها عبیر[۴]

۴۸ - فی علة تعطیش السّمک (درعلت تشنگی آوردن ماهی).

۴۹ - فی العلة التی صارالنائم یعرق اکثرمن یقظان (درعلت‌آنکه خواب بیش از بیدار عرق می کند).

۵۰ - فی العلة التی صارالخریف ممرضا (درعلت‌آنکه پائیز بیماری‌آوراست)

ابن ابی‌اصیبعه این‌کتاب را بدین عنوان خوانده‌است: «دربارهٔ علّت‌آنکه پائیز بیماری‌آوراست و بهارضدّ آنست درحالی‌که خورشید درهردو زمان دریک مداراست

۱- روسکا، بیرونی منبع حیات رازی، (ایزیس ۱۹۲۴)، ج۵ ص۳۱.

۲- ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۴۶ (ص۴۲۲). رانکینگ که نام آثار رازی را که در عیون الانباء آمده به‌لاتین ترجمه کرده معنی حقیقی این کلمه را درنیافته و معنی متناسب با نقل و انتقال کرده رجوع شود به مقالهٔ او تحت عنوان: «زندگی‌وآثار رازی، درگزارش هفدهمین کنگرهٔ بین‌المللی طب ۱۹۱۳ لندن (لندن ۱۹۱۴)، ص۲۵۰

۳- برای آگاهی از اشعار و اخبار ابوطالب مامونی رجوع شود به یتیمة الدهر، ج۴ ص۱۴۹ - ۱۷۹

۴- ثعالبی، ثمار القلوب، ص۵۳۹. غافقی می گوید: «طین الاکل و هوالطین المنتقل به النیشابوری» مفردات الادویة (خطی)، ورق ۲۲۴؛ عمرولیث درضمن توصیف نسابور گفته‌است: «ترابها نقل» نهایة الارب، ج۱ ص۳۶۳ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقالهٔ نگارنده (= مهدی محقق) تحت عنوان: «خاك نیشابور، مجلهٔ یغما (شهریور ۱۳۴۷)، ص۲۲۱-۲۲۴.

این را برای یکی از نویسندگان تألیف کرده‌است»[۱] رازی در کتاب الشکوک آنجا که درباره گفتهٔ جالینوس «انقلاب اوقات السنة تولد الامراض» سخن می‌گوید بحثی مفصل دربارهٔ موضوع فوق می‌نماید[۲].

۵۱ - فی العلة التی لها یدفع الحرّ مرّة بالتکشّف ومرّة بالتدثّر (در علّت آنکه حرارت گاهی با برهنه شدن وگاهی با پوشیده شدن برطرف می‌گردد).

۵۲ - فی انّ الطبیب الحاذق لیس یقدر علی ابراء العلل کلّها وانّ ذلک لیس فی وسع البشر (دراینکه پزشک ماهر بردرمان همهٔ بیماریها قادر نیست واین در خور توانائی بشرنمی‌باشد).

۵۳ - فی انّه ینبغی للطبیب ان یتلطف لایصال الناس الی شهواتهم (دراینکه طبیب باید در رساندن مردم به‌میل‌هاشان لطف بورزد).

۵۴ - فی الاغراض الممیلة لقلوب کثیرمن الناس عن افاضل الاطباء الی اخسائهم (در غرض‌هائی که دل بیشترمردم را از طبیبان فاضل به‌طبیبان دون پایه متمایل می‌سازد)

۵۵ - فی العلة التی لها ترك بعض الناس ورعاعهم الطبیب وان کان حاذقاً (در علت آنکه برخی از مردم و عامّه آنان طبیب را رها می‌کنند هرچندکه ماهر باشد).

۵۶ - فی العلّة التی لها ینجح جهّال الاطباء والعوام والنساء اکثر من العلماء (درعلت آنکه طبیبان نادان‌وعامّهٔ مردم و زنان بیش‌ازاطبای دانشمند توفیق می‌یابند).

---

۱ - ابن‌ابی‌اصیبعه، شماره ۱۵ (ص۴۲۲)

۲ - رازی، الشکوک، ص ۲۴

طبیعیات

۵۷ ـ سمع الکیان (سماع طبیعی).

این کلمه در برابر کلمهٔ یونانی فوسیکه اکروآسیس (فوسیکوس=طبیعی؛ اکروآسیس = سماع) که بمعنی دروس شفاهی حکمت طبیعی است در عربی بکار رفته و یکی از کتابهای ارسطو بدین نام اشتهار دارد که آن را «سماع طبیعی» هم می گویند[۱] و کندی آن را «خبر طبیعی»

۱ـ قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۳۸ . سبزواری در توصیف اصطلاح «امور عامه» می گوید: «وهی فی الالهی کالسماع الطبیعی المسمی بسمع الکیان فی العلم الطبیعی» شرح غررالفرائد ص ۲ چاپ ناصری و ص ۲۹ چاپ جدید آن کتاب از انتشارات دانشگاه مک گیل کانادا (تحت چاپ). (توضیح آنکه دانشگاه مک گیل کانادا موافقت کرده است که یک سلسله از انتشارات خود را تحت عنوان «دانش ایرانی» Persian Wisdom اختصاص به نشر متون عربی و فارسی متفکران ایرانی و معرفی آنها به دانشمندان مغرب زمین بدهد نظارت واشراف دائمی نگارنده (= مهدی محقق) و پروفسور ایزوتسو استاد دانشگاه مک گیل و استاد سابق دانشگاه کیو ژاپن براین سلسله مورد تصویب مقامات دانشگاه مک گیل قرار گرفته مجلد اول این سلسله متن عربی قسمت امور عامه وجوهر وعرض شرح منظومهٔ حکیم سبزواری است که اکنون چاپ آن در چاپخانهٔ دانشگاه تهران تمام شده است و ترجمهٔ کامل انگلیسی آن بوسیلهٔ آقای ایزوتسو ونگارنده صورت گرفته که آمادهٔ چاپ است وبزودی بوسیلهٔ McGill University Press چاپ خواهد شد . مجلدات بعدی این سلسله یعنی شرح منظومهٔ منطق سبزواری ، شوارق الالهام لاهیجی ، تعلیقه ملاصدرا بر شفا ، بیان الحق لوکری ، اعلام النبوه ابوحاتم رازی ، برخی از آثار فلسفی حکیم ناصرخسرو بزودی آمادهٔ برای چاپ می گردد. استقبالی که یک دانشگاه خارجی از نشر آثار و افکار متفکران این سرزمین نموده قابل تقدیر و تحسین است) .

ذکر کرده‌است[۱].

فارابی دربارهٔ سمع‌الکیان ارسطو چنین می‌گوید: «والکتاب الذی یتعلم منه‌الامور العامّة لجمیع الطبائع هو کتابة المسمیٰ بسمع الکیان فانّه یتعلم فی هذالمکان معرفة المبادی التی لجمیع الاشیاء ومعرفة الاشیاء التی هی بمنزلة المبادی ومعرفة الاشیاء اللاحقة بهذه الاشیاء والاشیاء التی بمنزلة اللاحقة»[۲].

رازی درالسیرة الفلسفیّة اشاره به‌کتاب سمع‌الکیان کرده وآن را المدخل الی العلم الطبیعی خوانده[۳] ودر کتاب شکوك خود نیز اشاره به‌پاره‌ای ازمطالب آن نموده‌است[۴].

باتوجه به‌مطالب فوق وجه مشابهت تسمیه کتاب منسوب بارسطو ورازی‌وهمچنین تاثر رازی از ارسطو آشکار می‌گردد.

ابن ابی اصیبعه دربارهٔ سمع‌الکیان رازی گوید که رازی می‌خواسته آن را مدخلی برای علم طبیعی‌قرارداده باشد تامطالب متفرقه کتابهای طبیعی‌را برای دانشجویان‌آسان سازد[۵]. نسخه‌ای از سمع الکیان رازی تا قرن شانزدهم میلادی درکتابخانهٔ اسکوریال مادرید وجود داشته وسپس طعمهٔ حریق گردیده‌است[۶].

۵۸ ـ الرّد علی المسمعی فی رده علی القائلین بقدم الهیولیٰ (ردّ برمسمعی در باب ردّ او قائلان بقدم هیولیٰ را).

۱ـ کندی ، رسالته فی کمیة کتب ارسطوطالیس ومایحتاج الیه فی تحصیل الفلسفة (رسائل الکندی الفلسفیة)، ج۱ ، ص۳۶۸ .

۲ـ فارابی ، ماینبغی ان یقدم قبل تعلم فلسفة ارسطو (مبادی الفلسفة القدیمة)، ص۷ .

۳ـ رازی، السیرة الفلسفیة (رسائل فلسفیة) ، ص ۱۰۹

۴ـ رازی ، الشکوك ، ص۱۰ .

۵ـ ابن ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۵ (ص۴۲۲) .

۶ـ موراتا ، فهرست کتب اولیهٔ عربی در اسکوریال (مجلة الاندلس ۱۹۳۴) ج ۲، ص۸۳، شمارهٔ ۳۰۴.

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان: «ردّ برمسمعی متکلم درباب ردّ او اصحاب الهیولیٰ را» یاد کرده‌است[۱]. اصحاب هیولیٰ چنانکه پس‌از این یاد خواهد شد بآن کسان اطلاق می‌شده که عقیدهٔ به‌قدم عالم داشته‌اند. ناصرخسرو میان «دهریان» و «اصحاب هیولیٰ» فرق قائل شده باینکه فرقهٔ اول ابداع وخلق را منکرند و گویند عالم مصنوع نیست بلکه قدیم است ولی فرقهٔ دوم گویند هیولیٰ قدیم است وصورتش مبدع[۲] و او ایرانشهری و رازی را که گفته‌اند هیولیٰ جوهری قدیم است از اصحاب هیولیٰ بشمار آورده‌است[۳]. بنابراین بخوبی می‌توان تصوّر نمود که رازی درردّ برمسمعی از عقیدهٔ خود مبنی برقدم هیولیٰ دفاع کرده‌است.

۵۹ - الهیولی الصغیر (کتاب کوچک دربارهٔ هیولی).

۶۰- الهیولی الکبیر (کتاب بزرگ دربارهٔ هیولیٰ).

ناصرخسرو می‌گوید اصحاب هیولی چون ایرانشهری ومحمد زکریای رازی وجز ازایشان گفتند که هیولیٰ جوهری قدیم است ومحمدبن زکریا پنج قدیم ثابت کرده‌است یکی هیولی و دیگرزمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری سبحانه. وسپس ناصرخسرو عقیدهٔ رازی را دربارهٔ هیولیٰ بیان می‌کند و چنین ادامه می‌دهد:

وگفته‌است قدیم‌است‌ازبهر آنکه روانیست که چیزی قائم بذات چیز که جسمیت باشد نه ازچیزی موجود شود که عقل این سخن را نپذیرد[۴].

او به‌تفصیل عقیدهٔ رازی را نقل و سپس مورد نقد قرار می‌دهند و کتاب ناصر

۱- ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۸۴ (ص۴۲۳).

۲- ناصرخسرو، جامع الحکمتین، ص۲۱۱. مولف تبصرة العوام، ص ۶ می گوید: «اصحاب هیولی گویند اصل عالم قدیم‌است وترکیبش محدث».

۳- ناصرخسرو، زادالمسافرین، ص۷۳. متکلمان اسلامی اشاره به‌اصحاب هیولی‌وآراء آنان کرده‌اند رجوع شود به: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص۳۳۲؛ ماتریدی، کتاب‌التوحید ص۵۹؛ شهرستانی، نهایة‌الاقدام، ص۱۶۳؛ عبدالجبار همدانی، شرح الاصول الخمسة، ص۱۱۱

۴- ناصر خسرو، زادالمسافرین، ص۷۴و۷۳

خسرو بهترین منبعی است که عقیدهٔ رازی در آن مورد بحث و تحلیل علمی قرار گرفته است و شاید ناصرخسرو آنجا که گوید:

عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو محال دهری شیدا را[۱]

منظورش رازی بوده است. قاضی عبدالجبّار همدانی شبهه رازی را درمورد قدم عالم چنین بیان می کند اگر عالم محدَث می بود بایستی محدِث و فاعلی داشته باشد و فاعل آن بایستی دارای داعی و غرض باشد این داعی یاداعی حاجت است ویا داعی حکمت داعی حاجت دربارهٔ حق روانیست ناچار داعی حکمت است و آن عبارتست از علم او به نیکوئی آن وسود بردن غیر بآن واین درازل ثابت است پس وجود عالم در ازل ثابت است[۲].

۶۱- فی الزمان والمکان (درزمان ومکان)

چنانکه پیش ازین یاد شد رازی زمان ومکان را قدیم می دانسته ومقصود او از زمان زمان مطلق یعنی مدت واز مکان مکان مطلق یعنی خلاء بوده است ناصرخسرو درکتاب خود دربارهٔ عقیدهٔ رازی درباب قدیم بودن زمان و مکان بحثی مفصّل نموده و آن را پاسخ گفته ازجمله چنین گوید:

ازحکما آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمان اند ومرزمان را جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهریست درازوقدیم وردّ کردند قول آن حکمارا که گفتند مرزمان را عدد حرکات جسم و گفتند اگرزمان عدد حرکات جسم بودی روا نبودی که دومتحرك اندریک زمان بدو عدد متفاوت حرکت کردندی وحکیم ایرانشهری گفته است که زمان و دهرومدت نامهائی است که معنی آن ازیک جوهراست و زمان دلیل علم خدای است چنانکه مکان دلیل قدرت خدایست و حرکت دلیل فعل خدایست و جسم دلیل قوت خدایست وهریکی ازاین چهار بی نهایت وقدیم است وزمان جوهری رونده است وبی قرار و قولی که محمد زکریا گفت که براثر ایرانشهری رفته است همین است که گوید زمان

۱ - ناصرخسرو ، دیوان ، ص ۱۵

۲ - عبدالجبار همدانی ، شرح الاصول الخمسة ، ص ۱۱۶

جوهری گذرنده است[۱].

پینس قسمت دوم وسوم از فصلی از کتاب خود را که مربوط به عقیدهٔ رازی درباره جزء لایتجزی است اختصاص به مکان و زمان از نظر رازی داده و عقائد دانشمندان دیگر را نیز ذکر نموده است[۲].

۶۲- ماجریٰ بینه وبین ابی القاسم الکعبی فی الزمان (گفتگو میان او وابوالقاسم کعبی دربارهٔ زمان)

دربارهٔ ابوالقاسم کعبی پیش از این بحث شد.

۶۳- فی الفرق بین ابتداء المدّة وبین ابتداء الحرکات (فرق میان آغاز مدّت وآغاز حرکات)

بیرونی آنجا که عقیدهٔ رازی را دربارهٔ قدمای خمسه اظهار می‌دارد می‌گوید او میان زمان ومدت فرق گذاشته باینکه عدد واواحق آن که تناهی باشد برزمان واقع می‌شود و برمدت واقع نمی‌شود همچنانکه فلاسفه زمان را مدتی می‌دانند که اول وآخر دارد ولی دهر مدتی است که اول و آخر ندارد[۳].

رازی درپاسخ ابوحاتم رازی که ازاوسوال می‌کند:

ما زمان را بوسیلهٔ حرکت ستارگان و گذشت شب وروز و شمارهٔ سال و ماه و سپری شدن اوقات می‌شناسیم پس اینها بازمان قدیم‌اند یا محدَث چنین پاسخ می‌دهد:

جایز نیست که آنها قدیم باشند زیرا همهٔ آنها با حرکات فلک اندازه گیری و با طلوع وغروب خورشید شمرده می‌شوند وفلک وآنچه که در آن است محدث است واین قول ارسطو دربارهٔ زمان است و دیگران بااو مخالفت ورزیده‌اند ودرآن‌باره گفتارهای مختلفی وجود دارد ومن می‌گویم که زمان یا مطلق است یا محصور زمان مطلق همان مدّت و

۱- ناصرخسرو ، زادالمسافرین، ص۱۱۱

۲- پینس ، مذهب الذرة عندالمسلمین، ص۴۶ و ۵۰

۳- بیرونی ، ماللهند ،ص۱۶۳

دهراست وآن متحرکی است که درنگ نمی‌کند وزمان محصورآنست که باحرکات افلاك و جریان خورشید و ستارگان بوجود می آید وهرگاه میان این‌دو تمیزقائل شوی وحرکت دهررا تصوّرکنی همانا زمان مطلق را تصوّر کرده‌ای و اینست که ابدی و سرمدی‌است وهرگاه فلك را تصورکنی زمان محصوررا تصوّر کرده‌ای.

۶۴- فی اللذّت (درلذّت)

رازی درباب پنجم از کتاب طب روحانی که آن را بعنوان «درعشق و دوستی و خلاصهٔ سخن درلذّت» آورده می‌گوید کسانی که‌ورزش علمی نیافته‌اند تصورمی کنند که‌لذّت خالص‌است وبارنج مشوب نیست درحالیکه‌چنین‌نیست‌بلکه‌لذت بمیزان رنجی که درنتیجه خروج ازحالت طبیعی اتفاق‌می‌افتد بآدمی‌دست می‌دهد. او برای‌تمهید این‌اصل‌لذت‌را چنین تعریف‌می‌کند: «لذّت‌عبارتست‌از برگشت‌بحالت‌اولی وطبیعی‌پس‌ازآنکه‌بوسیله‌امری‌موذی از حالت طبیعی خود خروج حاصل شده باشد همچون مردی که از جائی سرپوشیدهٔ سایه‌ناك به‌بیابانی دررود ودربرابر خورشید تابستانی قرار گیرد تا گرما اورا رنجه دارد و سپس بجای نخستین خود بازگردد او دراین مکان لذت می‌برد تا هنگامی‌که بحالت اول برگردد و با برگشتن بدن بحالت نخستین لذت پایان می‌یابد پس شدت لذت دراین مکان بمقدارشدت گرم شدن او وسرعت این مکان در سرد گردانیدن اوست‌وفیلسوفان طبیعی لذت‌را بدین‌گونه تعریف کرده‌اند زیرا نزدآنان لذت‌عبارت‌ازرجوع به‌طبیعت‌است»[۱].

اوسپس گوید که درمقاله‌ای که بنام «فی‌مائیة اللّذة»نوشته این‌موضوع را مشروحاً بیان کرده‌است. ناصرخسرو چنانکه پس‌ازاین بحث خواهد شد عقیده رازی را دربارهٔ لذت بتفصیل بیان کرده وآن‌را مورد نقض قرارداده‌است رازی‌درمسأله لذت ازافلاطون و جالینوس متأثرشده‌است وبرخی از دانشمندان اسلامی نیز با او هم‌عقیده بوده‌اند.

۶۵- فیماجریٰ بینه وبین شهید البلخی فی‌اللّذة (ماجرای گفتگو میان او وشهید بلخی دربارهٔ لذت)

دربارهٔ شهید بلخی پیش‌ازاین بحث شد.

۱- رازی، الطب‌الروحانی(رسائل فلسفیة)، ص۳۷

۶۶- فی تثبیت الاستحالة ومناقضة من قال ان التغیّر کمون وظهور (در اثبات استحاله وردّ آنکس که گفته‌است تغیر کمون وظهوراست)

محتمل‌است که رازی درنوشتن این کتاب نظّام را درنظر داشته زیرا نظام عقیده به‌کمون داشته فی‌المثل می‌گفته هیزم بآتش‌استحالت نپذیرفته بلکه‌آتش درهیزم کامن بوده است جاحظ عقائدواستدلال‌های‌اصحاب کمون‌را نقل‌واز گفتار نظّام برعلیه آنان استدلال می‌جوید[1]. رازی‌این مبحث را درکتاب سمع‌الکیان خود نیز مطرح ساخته‌است[2].

۶۷- فی کیفیّة الاغتداء (درچگونگی اغتذا)

پزشکان را درباره‌ٔ اغتذا اختلاف است برخی می‌گویند غاذی قوه‌ای است که غذا را به‌مغتذی مانند می‌سازد وآن را درابعاد سه‌گانه یعنی طول وعرض‌وارتفاع افزون می‌کند. برخی دیگر گویند غاذی چیزی‌است که ازجانب قوه‌ٔ مغیره صلاحیت می‌پذیرد وبه‌عضومانندمی‌سازد جالینوس می‌گویدقوه‌مربیّه‌نماست‌وآن تمدّدی‌است که عارض‌اعضا می‌شوددرابعاد سه‌گانه ولی غاذیه زیادتی است‌که عضوآن‌را می‌پذیرد بدون اینکه‌مغتذی تمدّد پذیرد[3].

رازی هنگام سخن درباره‌ٔ انجذاب واقسام‌آن اشاره به‌کتاب «فی کیفیة الاغتذاء» خود کرده‌است[4].

۶۸- فی کیفیة النمو (درچگونگی نمو)

۶۹- فی‌الترکیب وانه نوعان (درترکیب واینکه‌آن بردو نوع است)

۷۰- فی‌الترکیب (درترکیب)

۷۱- فی انّ للجسم محرّکا من‌ذاته طبیعیاً (دراینکه جسم محرّکی طبیعی‌ازذات خود دارد)

۱- جاحظ، الحیوان، ص ه—۲۳

۲- رازی، شکوك، ص ۱۰

۳- عبیدالله‌بن بختیشوع، الروضة‌الطبیة، ص۶۸

٤- رازی، شکوك، ص ۱۲

ارسطو می‌گوید آنچه که از جانب خود حرکت می‌کند حرکتش طبیعی است مانند حرکت یک‌یک از جانوران زیرا جانوران ازجانب خود حرکت می‌کنند و هرچیزی که مبدء حرکت آن از خود آن باشد ما می‌گوئیم که آن حرکت طبعی می‌کند.[۱]

۷۲- فی انّه یمکن ان یکون سکون و افتراق لم یزل ولایمکن ان یکون حرکة واجتماع لم یزل (دراینکه ممکن است که سکون و افتراق ازلی باشد و ممکن نیست حرکت و اجتماع ازلی باشد)

فخرالدین رازی درضمن مناظرهٔ خود با فرید غیلانی که افتخار به‌تألیف کتاب «حدوث‌العالم» یا «حدوث‌الاجسام» می‌کرده اشاره به‌عقیدهٔ رازی مبنی براینکه اجسام در ازل ساکن بوده‌اند کرده‌است[۲].

۷۳- فی العادة وانّها تحول طبیعة (درعادت واینکه آن به‌طبیعتی تبدیل می‌گردد)

جاحظ از عادت بعنوان «طبیعت ثانیه»[۳] و ثعالبی بعنوان «طبیعت خامسه» یاد کرده است[٤].

۷٤- فی البحث عن الارض اهی حجریّة أو طینیّة (دربحث اززمین که آیا از سنگ یا ازخاک است)

۱- ارسطو، الطبیعة، ج۲ ص۸۳٤

۲- فخرالدین الرازی، مناظرات، ص ٦۰. فخررازی می‌گوید که فرید غیلانی مردی مستقیم الخاطر و خوش‌قریحه ولی کم حاصل و دور از نظر و جدل بوده است و مردم سمرقند ملخص و شرح اشارات و مباحث مشرقیهٔ او را براو قراءت می‌کرده‌اند و کتابی بنام «فی‌حدوث العالم» یا «فی حدوث الاجسام» داشته‌است. فرید غیلانی در تتمهٔ صوان الحکمه ص۱۵٦ تحت عنوان «الامام الفرید عمربن غیلان البلخی» یاد شده ولی سخنی از احوال وآثار و افکار او بمیان نیامده است.

۳- جاحظ، الحیوان، ج۱ ص۱۲٦

٤- ثعالبی، التمثیل والمحاضرة، ص۱۷۹

۷۵ - فی علة جذب المغناطیس[1] الحدید (در علّت بخود کشیدن سنگ آهن‌کش آهن را)

ابن ابی اصیبعه بدنبال نام این کتاب می‌گوید: «فیه کلامٌ کثیر فی الخلاء»[2] از کتاب فوق اثری دردست نیست ولی خوشبختانه در کتاب الشکوک درمسأله جذب و انجذاب ارتباط مسألهٔ جذب مغناطیس آهن را با مسألهٔ خلاء بتفصیل دیده می‌شود[3] مسألهٔ جذب مغناطیس نزد دانشمندان مورد بحث بوده ابوالهیثم جرجانی درقصیدهٔ خود می‌گوید:

شکستن سرب الماس و سنگ آهن‌کش

چه علت‌است مراین هردورا چنین کردار

ناصرخسرو درشرح قصیدهٔ فوق بتفصیل علّت آن را بیان می‌دارد[4].

ابن میمون مقدمهٔ نهم ازبیست‌وپنج مقدمهٔ معروف خود را که تحت عنوان زیر آورده: «هرجسمی که جسم دیگررا بحرکت درمی‌آورد تحریک او بدانست که خود نیز درحال تحریک متحرك است»[5].

تبریزی درضمن شرح این‌مقدمه می‌گوید سنگ مغناطیس باخاصیت خودآهن‌را حرکت می‌دهد نه باجسمیت خود ازاینرو آهن را حرکت می‌دهد بدون اینکه خود حرکت کند[6].

حسدای کریسکاس نیز درشرح مقدمهٔ مزبور مسأله جذب مغناطیس را بعنوان نقض برمقدمه نهم ذکروسپس برای حلّ آن بدو پاسخ متوسل می‌شود[7].

۱- در یونانی Μαγνησια مگنسیا در انگلیسی Magnesia

۲- ابن ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۱۶۵ (ص۴۲۶)

۳- رازی ، شکوك ، ص۱۱ و ۱۲

٤- ناصرخسرو، جامع الحکمتین، ص۱٦٦ . دیوان او ص ۱۳٤ نیز دیده شود

٥- ابن‌میمون ، دلالة‌الحائرین ، ص۲۳٦

٦- تبریزی، المقدمات الخمس والعشرون ، ص ٦۱

۷- ولفسن ، کرسکاس در انتقاد بر ارسطو ، ص ۲۵۵

۷۶- فی العطش وسبب ازدیاد الحرارة لذلک (در تشنگی و علّت فزونی حرارت بجهت آن)

۷۷- فی انّ مرکز الارض ینبوع البرد (در اینکه مرکز زمین منبع سرما است)

رازی درشکوک می گوید:

جالینوس می‌پنداشت که زمین رکن سرداست بنابراین براولازم‌است که‌بپذیرد که زمین مطلقا سرد است و چیزی که مطلقا سرد باشد چیزی است که سردتر از آن وجود نداشته باشد پس لازم آید که زمین از یخ سردتر باشد واین مخالف حسّ است ودرگشودن این شک سخن بسیارلازم است وما برای آن مقاله‌ای مفرد ساخته‌ایم[۱].

بدون شک مقصود رازی از این مقالهٔ مفرد همین کتاب فوق است.

۷۸- فی جوّ الاسراب (درهوای نقاط زیرزمینی)

رازی درشکوک هنگام بحث ازسخن جالینوس که گفته نقاط زیرزمینی درزمستان و بهار گرم‌تراست گوید:

ما درمقاله‌ای مفرد بیان کرده‌ایم که حرارتی راکه ما درزمستان درآب چشمه‌ها وهوای نقاط گود حسّ می‌کنیم ازاین‌روی نیست که آنها ذاتاً درزمستان گرم‌تر هستند از تابستان بلکه ما بجهت سردی بدنمان آنها را گرم‌تر حسّ می کنیم[۲].

از میان دانشمندان ابن رضوان مصری تابع رازی بوده است چنانکه ابن بطلان دریکی از نامه‌های خود بابن رضوان گوید که اومذهب رازی را مدّعی شده است که آب چشمه‌ها در تابستان و زمستان بریک حالت‌است[۳].

۷۹- فی الرّد علی حسین التّمار علی جوّ الاسراب (در ردّ برحسین تمّاردرمسأله هوای نقاط زیرزمینی)

بیرونی درآنجا که ازجرم خورشید واینکه آن سبب اول ازبرای حرارت است

۱- رازی، شکوک، ص۱۷

۲- رازی، شکوک، ص۳۲

۳- ابن بطلان (خمس رسائل)، ص۷۰

بحث می‌کند گوید: «مسألهٔ حرارت جوّ اسراب و آب‌های چاه در زمستان و سردی آنها درتابستان بدین مسأله بستگی دارد و میان ابوبکر محمد بن زکریای و ابوبکر حسین تمّار سوالها و جواب‌ها و مطالبات و مناقضاتی رخ داده‌است که مفید اقناع است و جوینده را بحق رهبری می‌کند»[۱].

شخص مزبور ابوبکر حسین تمّار دهری متطبب معروف است که کتاب طب روحانی رازی را نقض کرده و در مجلس مناظره میان رازی و ابوحاتم رازی نیز حضور داشته‌است[۲].

۸۰ - فی السعر (در سعر)

۱- احتمال قوی می‌رود که نام این کتاب «فی الشَّعر» باشد یعنی دربارهٔ موی. مسألهٔ موی ابروان و موی مژگان مورد بحث دانشمندان بوده‌است ایوب رهاوی کتابی بنام «گنج نامه» دارد که در فصل هفتم از آن دربارهٔ موی ابروان و مژگان و علل آن بحث کرده‌است[۳].

قسطا بن لوقا بعلبکی نیز کتابی بنام «فی علل الشَّعر» برای حسن بن مخلّد نوشته که هم‌اکنون نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا محفوظ است[۴].

جالینوس در کتاب «منافع الاعضاء» به‌بیان فایده در اینکه موی ابروان مانند موی سر دراز و آویزان نمی‌شود و موی مژگان راست می‌ایستد و دراز نمی‌شود پرداخته است و در این مسأله مورد ردّ و نقض ابن میمون قرار گرفته‌است[۵].

۸۱- فی الخیار المرّ (در خیار تلخ)

۱- بیرونی، آثارالباقیه، ص ۲۵۳

۲- کراوس، باورقی رسائل فسلفیة، ص ۲. درفهرست ابن ندیم چاپ فلوگل ص ۳۰۱ از او بعنوان «ابن الیمان» یاد شده و کراوس آن را بامدد نسخه‌ای دیگر اصلاح کرده و در اعلام النبوه ابوحاتم از او بعنوان «ختن التمار» یاد شده و کراوس آن را تصحیح کرده‌است.

۳- ایوب رهاوی، گنج نامه، ص ۷۴

۴- عبدالرحمن بدوی، مقدمهٔ کتاب ارسطوطالیس فی النفس، ص ۲۳

۵- رد ابن میمون برجالینوس پس از این بتفصیل خواهد آمد.

۸۲ـ فی الرد علی السرخسی فی امر الطعم المر (در ردّ بر سرخسی درباره مزه تلخ) دربارهٔ سرخسی پیش ازاین بحث شد.

۸۳ـ فی العلة التی لها صار مبتری من البدن لایلتصق به (درعلت آنکه آنچه که ازبدن جدا گشت بآن نمی‌پیوندد)

۸۴ـ فی معرفة تطریف الاجفان (درشناسائی بهم زدن پلکهای چشم)

۸۵ـ فی الازمنة والاهویة (در زمان‌ها و هواها)

رازی درشکوک هنگام بحث برسخن جالینوس مبنی براینکه برخی از طبایع حالشان در تابستان بهتر است گوید «سزاوار نیست که کتاب را با حلّ این شک وشکوکی که درسخن او (ــ جالینوس) درمسألهٔ ازمنه‌است دراز گردانم زیرا آن شکوك جداً بسیاراست وسخن دربارهٔ آن نیازمند به کتابی چند برابر این کتاب است و ما بخواست خدا عازم هستیم که کتابی در باب ازمنه مخصوص باین مسأله بسازیم ودرآن ازآنچه که دراین مقاله وهمچنین کتاب الاهویة آمده‌است بحثی مفصل کنیم ان‌شاءالله تعالی»[۱].

۸۶ـ فی البحث عما قیل فی کتاب الاسطقسات[و] فی طبیعة الانسان(در بحث ازآنچه درکتاب «اسطقسات» وکتاب «فی طبیعة الانسان» آمده)

دراین کتاب رازی به بحث و بررسی ازدو کتاب جالینوس یعنی «فی الاسطقسات علی رای بقراط» و «تفسیره لکتاب طبیعة‌الانسان» پرداخته‌است نام این‌دو کتاب مستقلا در رسالهٔ حنین آمده[۲] ودر شکوك همچنانکه دیده می‌شود رازی آندورا جدا ازهم نام برده‌است بنابراین لازم دیده شده که واوی میان نام آن دوکتاب درمتن بیرونی افزوده شود رازی در شکوك چنین‌گوید:

کتاب او «دراسطقسات بنابر رای بقراط» وکتاب او «در تفسیر کتاب بقراط درطبیعت آدمی، پیش‌ازآنکه مطالب این‌دو کتاب را که جالینوس درآنها راه برهان را نه‌پیموده یادکنیم‌لازم‌است سخن آن گروه‌راکه جالینوس باآنها مناقضت می‌ورزد حکایت کنیم پس گوئیم که‌آنها می‌گویند...»

۱ـ رازی، شکوك، ص ۲۰

۲ـ حنین، رساله، شمارهٔ ۱۰۲و۱۱

ودرجائی دیگرچنین گوید:

آشکارگردید که آنچه که درکتاب اسطقسات وکتاب طبیعةالانسان نوشته شده با گفتار آنکس که هیولای آتش و هوا وآب و زمین را اجرام صغار غیرقابل قسمت میداند مناقضت ندارد...وما کتابی مفرد ساختیم ودرآن ازتفصیل آنچه که دراین کتاب بمناقضت این گفتار آمده وهمچنین آنچه را که قدما در اسطقسات و مبادی و کیفیات گفته‌اند بحث نمودیم[1].

۸۷ـ ماقالت القدماء فی المبادی والکیفیّات (آنچه که پیشینیان دربارهٔ مبادی وکیفیات گفته‌اند).

۸۸ـ الشکوك علی جالینوس (شکوك برجالینوس)

دربارهٔ این کتاب به‌تفصیل بحث خواهد شد.

۸۹ـ فیما وقع للجاحظ من التناقض فی فضیلة الکلام (تناقضاتی که برای جاحظ درکتاب «فضیلة الکلام» رخ داده‌است).

ابوعثمان عمروبن بحرجاحظ که دربارهٔ او پیش‌ازاین سخن رفت علم کلام را بسیار مهم میدانست و معتقد بود که همهٔ پزشکان باید متکلم باشند و اگر طبّ زادهٔ افکار متکلمان حاذق باشد در اصولی‌که آنان برآن پایه می نهند خللی یافت نخواهد شد[2]. وبدین مناسبت او کتابی مستقل تحت عنوان «فی فضیلة صناعة الکلام» نوشته است که رازی تناقضات آن‌را درکتابی گردآورده‌است نسخه‌ای از کتاب جاحظ درموزه بریتانیا درضمن مجموعه‌ای محفوظ است[3].

۱- رازی ، شکوك ، ص۱۲

۲- جاحظ،الحیوان،ج۵ ص ۵۹

۳- هیرشفیلد ، مجموعه‌ای از رسائل جاحظ (عجب‌نامه) ،ص۲۰۲

منطقیات

۹۰ـ المدخل الی المنطق (پیش درآمد به علم منطق)

پیش از رازی جالینوس کتابی بنام «المدخل الی‌المنطق» داشته که ترجمهٔ سریانی و عربی آن در زمان رازی در دسترس مسلمانان بوده‌است حنین در رسالهٔ خود می‌گوید که او آن را به سریانی وحبیش آن را برای محمد بن موسی بعربی ترجمه کرده‌است[۱]. و بی‌شک رازی درنوشتن این کتاب تحت تأثیرجالینوس بوده‌است متأسفانه ازکتاب رازی و ترجمهٔ عربی مدخل جالینوس اثری دردست نیست ولی متن یونانی مدخل جالینوس درسال ۱۸٤٤ بوسیلهٔ دانشمندی بنام مینویداس میناس Minoidas Mynas در یکی از دیرهای Mt. Athos یافت شده و درهمان سال منتشر گشته است و ترجمهٔ انگلیسی آن تحت عنوان *Institutio Logica* Galen's درسال ۱۹٦٤ در بالتیمور Baltimore چاپ و منتشر گشته‌است[۲].

۹۱ ـ جوامع قاطیغوریاس و باریرمیناس و انالوطیقا (جوامع کتاب المقولات و کتاب العبارة وکتاب القیاس)

قاطیغوریاس *Categoria* در عربی «المقولات» ، باری ارمیناس *De Interpretatione* درعربی «العبارة» انالوطیقا *Analytica* در عربی «القیاس» (انالوطیقای اول *Analytica Priora* قیاس وانالوطیقای ثانی *Analytica Posteriora* برهان است)[۳]. این هرسه کتاب ازارسطو است و ابونصر فارابی هنگام ذکرآثار فلسفی ارسطو وموضوعاتی راکه‌ارسطو

۱ـ حنین، رساله ، شمارهٔ ۱۲٦.

۲ـ شپنگلر ، مقدمهٔ المدخل الی المنطق جالینوس ، ص۳

۳ـ نیکولارشر ، تحول منطق اسلامی، ص ۱۸

ازآنها بحث کرده توضیح کافی داده‌است[۱].

ابن ندیم هنگام ذکر ازقاطیغوریاس گوید این کتاب را مختصرات وجوامعی مشجر وغیرمشجراست که بوسیلهٔ ابن مقفع . ابن بهریز، الکندی . اسحق بن حنین، احمدبن الطیب، الرازی نوشته شده[۲]. ودرمورد باری ارمیناس گوید مختصرات این کتاب بوسیلهٔ حنین . اسحق . ابن‌المقفع، الکندی، ابن بهریز، ثابت بن قرّه، احمدبن‌الطیب، الرازی انجام گردیده‌است[۳]. ازجوامع رازی متأسفانه اثری دردست نیست ولی نسخی ازآثار برخی ازدانشمندان فوق دراختصار این سه کتاب برای ما باقی‌است[۴].

۹۲ ـ فی المنطق بالفاظ متکلّمی الاسلام (درمنطق باالفاظ متکلمان اسلام)

ازاین جا برمی‌آید که متکلّمان اسلامی الفاظ خاصّی در منطق بکار می‌بردند تا از نسبت بالحاد و تکفیر درصورت بکار بردن الفاظ یونانی برکنار بمانند . ابوریحان بیرونی می‌گوید از آنجا که منطق بارسطو منسوب‌است و برخی ازآراء واعتقادات او با اسلام وفق نمی‌دهد زیرا یونانیان و رومیان در زمان او بت‌پرست وستاره‌پرست بودند اکنون اهل تعصّب بدین جهت هرکس که نامش با سین ختم می‌شود او را بکفر و الحاد نسبت می‌دهند درحالیکه سین درزبان آنان در اسم اصلی نیست بلکه همچون رفع است برای مبتدا درزبان عرب. ابوریحان سپس اشاره به‌منطق وتنفرمردم از آن جهت آنکه‌اصطلاحات آن شبیه به‌اصطلاحات یونانی‌است می‌کند وسپس گوید اکنون که طرق این فن را بالفاظ مالوف خود درعلوم بکارمی‌برند موجب‌اشمئزازنمی گردد «وهاهم یستعملون فی الجدل واصول الکلام والفقه طرقه ولکن بالفاظهم المعتادة فلایکرهونها»[۵]. پس می‌توان حدس زد که «الفاظ متکلمان اسلام» که درنام کتاب رازی آمده همان «الفاظ معتاده» است که

۱- فارابی ، فلسفة ارسطوطالیس، ص۷۲ و ۷۳ و ۷۴

۲- ابن‌ندیم ، فهرست ، ص ۲۴۸

۳- ماخذ پیشین ، ص ۲۴۹

٤- عبدالرحمن بدوی ، مخطوطات ارسطو فی‌العربیة، ص۱۰ و ۱۱ و ۱۲

٥- بیرونی ، تحدید نهایات‌الاماکن، ص۹

ابوریحان تصریح می کند که دانشمندان هنگام استدلالات منطقی بکار می برند. نکته‌ای که یادآن مناسب می‌نماید اینکه تغییر دادن الفاظ و اصطلاحات و امثال منطقی از آن صورت که شبیه به‌صورت یونانی است به‌صورتی که مالوف نزد دانشمندان اسلامی است امری سابقه‌دار بوده و کتاب رازی و بیان بیرونی موید این مطلب است ولی ابتکار این تغییر بیشتر به‌غزّالی نسبت داده می‌شود.

ابوالحجاج یوسف بن محمد ابن طملوس Abentomlus دانشمند اسپانیائی وشاگرد ابن رشد می‌گوید من به‌تصفّح کتب ابوحامد پرداختم و از تلویحات و اشارات او که نزدیک به‌تصریح بود دریافتم که‌اورا درصناعت منطق تالیفاتی‌است که آنهارا بنام منطق ننامیده وازمیان این کتب معیارالعلم ومحک‌النظر والقسطاس المستقیم ومقدمهٔ المستصفی فی الفقه ومقدمهٔ مقاصداست این کتابهائی راکه ابوحامد تالیف کرده درصناعت منطق‌است ولی او نامهای کتب و نامهای معانی مورد استعمال درآن را تغییر داده واز بکار بردن الفاظ اهل آن صناعت به‌بکاربردن الفاظی که مالوف نزد فقهاومعتاد نزد علمای معاصر اوست روی‌آورده و این بدان‌جهت بوده که خود را از رنج وخواری که برعلمای پیش‌از او درنتیجه بکاربردن الفاظ نامأنوس پیش‌آمد برحذر بدارد و خداوندهم بالطف خود و باحیلهٔ بدیعی‌که باو عطا کرد او را ازآن بلیّه برطرف نگاه داشت[1].

۹۳ـ کتاب البرهان (کتاب برهان)

جالینوس نیز کتابی تحت این عنوان داشته‌است که برخی‌ازمطالب آن را رازی مورد ایراد قرارداده‌است[2].

۹۴ـ کیفیّة الاستدلال (چگونگی استدلال)

رازی درضمن ایرادات خود برجالینوس باین‌نکته که در استدلال باید مقدمات‌را ازمواضعی که لزوم آن برای مطلوب ضروری است اخذ و اکتساب کرد اشاره‌است[3].

۱ـ ابن طملوس ، المدخل لصناعة المنطق.

۲ـ رازی ، الشکوک علی جالینوس، ص

۳ـ ماخذ پیشین ، ص

ومی‌توان استنباط کرد که او روش خاصی را در کیفیت استدلال رعایت می‌کرده‌است.

۹۵ ـ قصیدته فی المنطق (قصیدهٔ او درمنطق)

بیرونی دو قصیدهٔ دیگر از رازی تحت عنوان «قصیدته الالهیّة» و «قصیدته فی العظة الیونانیّة»[۱] یاد کرده و ازاین برمی‌آید که او را ذوق شاعری بوده‌است و چنانکه پس‌ازاین خواهد آمد فقط دو بیت ازاو که دربارهٔ معاد باو نسبت داده شده در کتب یاد گردیده است.

۹۶ ـ فی الخبر کیف یسکن الیه وما علامة المحقق منه (دربارهٔ خبر و اینکه چگونه پذیرفته می‌شود و نشانهٔ محقق آن چیست)

مسألهٔ اخبار از گذشته و چگونگی قبول آن اخبار و کیفیّت صحت‌وسقم آن مورد بحث دانشمندان قرن سوم‌وچهارم خصوصاً معتزله بوده‌است برخی از دانشمندان نه‌تنها خبر واحد بلکه خبر متواتررا هم قبول نداشته‌اند ابن راوندی دو کتاب داشته که در یکی خبر واحد را ثابت کرده ودردیگری عقیدهٔ آن کسان که تواتر را باطل می‌دانسته‌اند ردّ کرده‌است[۲].

ازآنچه که ازگفتار ماتریدی برمی‌آید می‌توان حدس زد که ردّ ابن راوندی متوجه ابوعیسی ورّاق بوده‌است. اودر ردّ گفتهٔ ابوعیسی چنین احتجاج می‌کند که خبر یااصلاً قابل قبول نیست دراین‌صورت دربارهٔ ایام‌گذشته و بلاد دور و وقایع دیرین جهل لازم آید و یا آنکه درصورت متواتر بودن قابل قبول‌است. بنابراین اخبار پیغامبران را باید راست داشت و پذیرفت[۳].

وبخوبی می‌توان حدس زد که مسألهٔ خبر و ردّ و قبول آن بامسأله پیغمبری‌ونبوت ارتباط داشته ولذا دانشمندان بسیار باین مسأله توجّه کرده ودرآن موشکافی کرده‌اند.

۱- بیرونی، رسانه، شمارهٔ ۱۲۴ و۱۵۰

۲- ابن‌ندیم، فهرست (ارمغان علمی)، ص۷۳

۳- ماتریدی، کتاب التوحید، ص۱۹۸

حسن بن سهل بن الشمـلخ بن غالب رسالهای دارد بنام «فی الاخبار التی یخبر بها کثیرون» او دراین رساله می‌گوید: عقیده باینکه هرچیزی را جمعی کثیر نقل کنند باید پذیرفت فسادش آشکاراست زیرا مثلاً امت کثیری از پیروان عیسی اخبار حاوی فضیلت اورا نقل می‌کنند درحالیکه امّت‌های مجوس و صابیان و یهود باو رذائلی منسوب می‌دارند. مولّف رساله جدولی ترتیب می‌دهد و اخباررا برحسب شرایط و قرائن عقلی و غیرعقلی تقسیم می‌کند و صحّت وسقم هریک را برحسب آن شرایط وقرائن اظهار می‌دارد وروشن می‌سازد که کدام قسم خبرمتواتر را باید پذیرفت و کدام را باید ردّ کرد و درکدام باید توقف نمود تادلیل عقلی بردرستی آن پیدا شود[۱].

۳- رسائل علمی، ورق ۳۴–۴۱

توضیح آنکه درموزهٔ بریتانیا مجموعه‌ای تحت نام «رسائل علمی» Scientific Treatises وجود دارد که بشمارهٔ ۷۴۷۳ اضافات (Add. 7473) ضبط شده این مجموعه حاوی رساله‌های نفیس علمی است ازجمله: «مسائل سئل عنها ثابت بن قرة الحرانی»، «رسالة یتضمن آداب وحکمة» «شرح رساله ادب الکاتب ابن قتیبة»، «المختصر فی القرانات ابن ابی طاهر»، «کتاب بطلمیوس فی الهیئة المسمی بالاقتصاص»، «العمل بالصحیفه الزیجیة الطلیطلی»، «رسالة الرئیس ابی علی سینا فیما تقرر عنده فی حجج المثبتین للماضی مبدء زمانیا»، «المدخل الی العدد الذی وضعه نیقوماخس»، «من کتاب ابولونیوس فی الاشکال الصنوبریه»، «فی الکسور الهندیة ابومعشر»، «فی الضرب والقسمة بالهندی ابوالمجد بن عطیه»، «مقالة الشیخ الرئیس ابی علی بن سینا فی النفس» این مجموعه با «السیرة الفلسفیة» رازی آغاز می‌شود و نسخهٔ منحصر بفرد آن کتاب است که برای اولین بار آن را کراوس معرفی و چاپ کرد. نسخه‌ای عکسی از مجموعهٔ رسائل فوق درکتابخانهٔ موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران موجود است.

ریاضیات ونجومیات

۹۷- فی مقدار مایمکن ان یستدرك من النجوم عند من قال انّها احیاء ناطقة ومن لم یقل ذلك (دراندازهٔ آنچه که ممکن است استدراك گردد ازستارگان نزدآنانکه قائل هستند باینکه ستارگان زنده وگویایند وآنانکه قائل باین مطلب نیستند).

جابربن حیان اعتقاد باینکه ستارگان ناطق وگویااند به فیثاغورس وفرفوریوس[۱] ومقدسی آن را به‌ارسطو[۲] نسبت داده و شاید نظر رازی ازمیان حکمای اسلامی که براین عقیده بوده‌اند متوجه ثابت بن قرّه حرّانی بوده‌است[۳].

۹۸- فی الهیئة (درهیئت)

این کتاب مورد استفاده ابوریحان بیرونی قرارگرفته او درآنجاکه به‌بیان فاصلهٔ طولی میان بغداد و ری می‌پردازد گوید آنچه که مابدست آوردیم مقارب است باآنچه که ابوبکرمحمدبن زکریای طبیب درمقالهٔ خود درهیئت یادکرده‌است[۴].

۹۹- فی علّة قیام الارض وسط الفلك (درعلّت برپا بودن زمین درمیان آسمان)

۱۰۰- فی انّه لایتصور لمن لم یرتض بالبرهان انّ الارض کریّة والناس حوالیها (دراینکه برای آنکس که برهان نمی‌پذیرد مسألهٔ اینکه زمین کُروی است و مردمان دراطراف آن هستند قابل تصورنیست)

۱- جابربن حیان، کتاب البحث (مختار الرسائل جابربن حیان)، ص۵۰۶

۲- مقدسی، البدء والتاریخ، ج۲ ص۲۰

۳- ناصرخسرو، جامع الحکمتین: ص۱۳۶«... وثابت بن قرة الحرانی - که مرکتب فلسفه را ترجمه اوکردست از زبان و خط یونانی بزبان وخط تازی - برآنک افلاك وکواکب احیاء و نطقااند برهان کردست و گفتست که...»

۴- بیرونی، تحدید نهایات الاماکن، ص۲۲۴

نویسندگان رسائل اخوان الصفا می گویند علت اینکه خداوند شکل عالم را کروی قرارداده اینست که این شکل برتر از اشکال پنج گانه دیگر از قبیل مثلث ومربع ومخروط وجز آن است ودیگر آنکه آن مساحتش ازدیگران وسیع تر وحرکتش سریع تر واز آفات دورتر است و نیزقطرهای آن برابر ومرکز آن درمیان است[۱].

پیشنیان نه‌تنها زمین بلکه آب و سایرطبایع را نیز مستدیر و کروی می‌دانستند[۲]. وبقول حاجی سبزواری:

و کل جسم فلکی عنصری　　　شکل طبیعی لـه هو الکری[۳]

۱۰۱- فی انّ طلوع الکواکب وغروبها من حرکة السما دون حرکة الارض

(دراینکه طلوع وغروب ستارگان ازحرکت آسمان است نه حرکت زمین)

عدهٔ کمی ازدانشمندان معتقد بوده‌اند که زمین بگرد محورخود می‌چرخد از فلاسفه یونان اصحاب فیثاغورس Pythagoras و اریسطرخس Aristarchos منجّم که در حدود ۲۷۰ پیش‌ازمسیح می‌زیسته وازهندیان اریبهط Aryabhata که دراواخرقرن پنجم مسیحی زندگانی می کرده‌است ولی ازمیان عرب ها گمان نمی‌رود که کسی گمان کرده باشد که کره آسمانی ساکن است و زمین برگرد محور خود می‌چرخد جز ابوسعید احمد بن محمّد بن عبدالجلیل السّجزی ریاضی‌دان مشهور که در نیمهٔ دوم از قرن چهارم می‌زیسته است. ابوعلی حسن مراکشی ازدانشمندان قرن هفتم درکتاب جامع المبادی والغایات (قسمت چاپ نشده) هنگام توصیف اسطرلاب معروف بزورقی چنین می گوید: «ابوریحان بیرونی گفته‌است که مستخرج این اسطرلاب ابوسعید سجزی است وآن مبنی‌است براینست که زمین متحرك است وفلك وآنچه درآن‌است بجز هفت ستارهٔ سیار ثابت است. بیرونی سپس گفته است که این شبهه‌ایست که گشودن آن دشواراست و این از بیرونی بسیار

۱- رسائل اخوان الصفا، ج ۳ ص ۲۰۹

۲- علی‌بن ربن‌طبری ، فردوس الحکمة، ص ۵۴۷

۳- سبزواری، شرح غرر الفرائد، ص ۲۵۵

شگفت است چگونه بنظر او دشوار می‌نماید چیزی که فساد و بطلان آن درغایت ظهور است واین امری است که ابوعلی سینا درشفا و رازی در کتابِ ملخّص ودر بسیاری از کتابهایش و دیگران فساد آن را آشکار ساخته‌اند »[۱]. منظور دانشمند مراکشی همین کتاب رازی است که نام آن درفوق ملاحظه می‌شود.

۱۰۲- فی انّ الکواکب علی غایة الاستدارة لیس فیها نتوء واغوار (در اینکه ستارگان درغایت استدارت هستند ودر آنها برآمدگی وفرورفتگی وجود ندارد)

۱۰۳- فی علّة تحرّك الفلك علی استدارة (در علّت اینکه حرکت فلك دوری است)

۱۰۴- فی انّ الضلع غیرمشارك للقطر (در اینکه ضلع مشارك قطر نیست)

۱۰۵- فی کیفیّة الابصار (درچگونگی دیدن)

ابن ابی اصیبعه این کتاب را چنین توصیف می کند: «کتاب او درچگونگی ابصار که درآن بیان کرده که ابصار باخروج شعاع ازچشم صورت نمی گیرد ودراین کتاب اشکالی را که در کتاب مناظراقلیدس است ردّ نموده است[۲] رازی در کتاب شکوك عقیده خود را دربارهٔ ابصار بتفصیل بیان کرده وقول جالینوس را دراین بارد ردّ نموده و نیز اشاره کرده که کتابِ مفرد (= کتاب فوق) دراین مبحث نوشته است[۳]. عبیدالله بن بختیشوع باب چهل ونهم از کتاب خود را دربارهٔ ابصار آورده ودرآنجا عقیدهٔ دیموقریطوس Democritus و افیقورس Epicurus و داقلوس Diocles و افلاطون را بیان کرده است[۴].

۱- نالینو، علم الفلك، ص ۲۵۱ و ۲۵۲

۲- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۱۸ (ص ۴۲۲)

۳- رازی، الشکوك علی جالینوس، ص ۵

۴- عبیدالله بن بختیشوع، الروضة الطبیة، ص ۶۹ و ۷۰. « وقد اختلف القدماء فی کون الابصار واعتقد کل واحد منهم رایاً ما منهم دیموقریطوس و افیقورس فانهما کانا یریان ان القوة البصریة تتکون بتخیلات تصور فی الشعاع البصری وترجع الی البصر. واما داقلوس فکان یری الشعاع البصری یخالط الامثلة التی تصور فیه ...».

فخرالدین رازی عقیدهٔ جالینوس و رازی را دربارهٔ وجود شعاع نور درچشم بتفصیل بیان کرده‌است[۱].

۱۰۶- فی العلة التی لها یضیق النظر فی‌النور ویتّسع فی‌الظلمة (درعلّت آنکه دیده دربرابر نورتنگ ودرتاریکی گشاده می‌گردد)

رازی در شکوك خود برجالینوس در مسأله ابصار به موضوع فوق نیز اشاره کرده‌است[۲].

۱- فخرالدین رازی ، المباحث المشرقیة ، ج۲ ص۹۷

۲- رازی ، الشکوك، ص٥

تفسیرها و تلخیص‌ها و اختصارات

۱۰۷- تفسیر کتاب طیماوس (تفسیر کتاب طیماوس)

طیماوس نام کتاب معروف افلاطون است در این کتاب شخصی بنام طیماوس طرف اصلی محاوره است آگاهی دقیقی از این شخص در دست نیست و محتمل است که افلاطون بعنوان یک شخصیّت خیالی از آن استفاده کرده باشد. در کتاب طیماوس مباحث مهمی از علم طبیعی مورد گفتگو قرار گرفته است[۱].

احتمال می‌رود که رازی مستقیماً از طیماوس استفاده نکرده بلکه از تلخیص جالینوس که بنام «جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی» است بهره گرفته باشد[۲]. ویا آنکه تفسیر فلوطرخس را مورد تفسیر قرار داده باشد خصوصاً اینکه ابن ندیم ازاین کتاب بعنوان: «تفسیر کتاب فلوطرخس فی تفسیر کتاب طیماوس» نام برده است[۳].

۱۰۸ - اختصار کتاب النبض الکبیر (اختصار کتاب بزرگ در نبض)

کتاب بزرگ در نبض از آثار جالینوس است وحنین بن اسحٰق از آن یاد کرده است[۴]. رازی در کتاب شکوك می‌گوید این کتاب علی رغم جلالت وشرافتش شکوك بسیار دارد که من بیاری خداوند تصمیم دارم کتابی مفرد بنویسم وآن شکوك را احصاء واستقصاء کنم[۵]. ومعلوم نیست رازی درهمین اختصارخود آن شکوك را یادکرده ویا آنکه کتابی جداگانه نوشته که ازبین رفته ویا آنکه اصلاً عمرش بنوشتن آن وفا نکرده است.

۱- فرهنگ کلاسیک اکسفورد، ذیل افلاطون Plato و طیماوس Timaeus.

۲- کراوس، پاورقی رسائل فلسفیة، ص۱٤۰

۳- الفهرست، ص۳۰۱

٤- حنین، رساله، شمارهٔ ٦٦

٥- رازی، شکوك، ص۲۷

۱۰۹- تلخیصه لحیلة البرء (تلخیص کتاب چارهٔ بهبود)

حیلة البرء نیز از آثار جالینوس است و حنین ازآن یاد کرده است[۱]. و رازی در کتاب شکوك چند مورد ازآن نام برده‌است[۲].

۱۱۰- تلخیصه للعلل والاعراض (تلخیص کتاب بیماری‌ها وعارضه‌ها)

العلل والاعراض ازآثار جالینوس است وحنین دررساله ورازی درشکوك ازآن یاد کرده‌اند[۳].

۱۱۱- تلخیصه للاعضاء الآلمة (تلخیص کتاب اعضای دردناك)

الاعضاء الآلمة از آثارجالینوس‌است. حنین دررساله و رازی درشکوك از آن یادکرده‌اند[۴].

۱۱۲- تلخیصه لفصول بقراط (تلخیص کتاب فصول بقراط)

پیش‌ازاین درذیل کتاب «المرشد» یاد شدکه دانشمندان زیادی برفصول بقراط تفسیر نوشتند و یا آن را تلخیص کردند برای آگاهی بیشتر از تأثیر فصول بقراط در عالم‌اسلام رجوع‌شود به‌مقالهٔ فرانزرزنتال تحت عنوان: تفسیرهای عربی برفصل اول از آفوریسم بقراط. مجلهٔ تاریخ طب ج XL شمارهٔ ۳. مه - ژوئن۱۹۶۶.

۱۱۳- تلخیصه لکتاب فلوطرخس (تلخیص کتاب پلوتارك)

پلوترخس (= پلوتارك) فیلسوف و بیوگرافی نویس یونانی است که پس ازسال ۱۲۰ میلادی ازدنیا رفته‌است. ترجمه‌های عربی آثاراو مورد استفادهٔ مسلمانان بوده‌است ابن ندیم برخی ازآثار او ازجمله «الآراء الطبیعیّة» را نام برده است[۵].

رازی نه تنها کتاب پلوترخس را تلخیص کرده و برتفسیر او برطیماوس تفسیر

۱- حنین، رساله، شمارهٔ ۲۰

۲- رازی، شکوك، ص۵ و ۱۸ و ۲۰

۳- حنین، رساله، شمارهٔ ۱۴؛ رازی، شکوك، ص۵ و ۱۲

۴- حنین، رساله، شمارهٔ ۱۵؛ رازی، شکوك، ص۱۸

۵- فهرست، ص۲۵۴

نوشته بلکه به‌متابعت ازاو کتابی نوشته و آن را «الآراء الطبیعیّة» نامیده‌است[۱]. و نیز در کتاب «مقالة فی مابعد الطبیعة» خود از کتاب الآراء الطبیعیّة پلوترخس نقل قول کرده‌است[۲].

۱- ابن‌ندیم، فهرست، ص ۳۰۱؛ قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۲۷۶

۲- رسائل فلسفیة، ص ۱۳۲. کتاب آراء طبیعیهٔ پلوترخس بوسیلهٔ قسطابن‌لوقا بعربی ترجمه شده و تحت عنوان «فلوطرخس فی الآراء الطبیعیة التی ترضی بها الفلاسفة» بوسیلهٔ عبدالرحمن بدوی درمصر منتشر گشته است.

فلسفیه وتخمینیّه

۱۱۴ـ العلم الالهی الصغیرعلی رای سقراط (کتاب کوچک درعلم الهی بنابر رای سقراط)

رازی احترام زیادی برای سقراط قائل‌است ودر کتاب السیرةالفلسفیهٔ خوداورا بعنوان «امامنا سقراط»[۱] یاد می کند ومی کوشد تاثابت نماید که ازسیرهٔ او عدول نکرده وبدان سبب سزاوار نام فیلسوف هست.

۱۱۵ـ جوابه عن انتقاد ابی‌القاسم علیه (پاسخ او بانتقاد ابوالقاسم براو)

۱۱۶ـ العلم‌الالهی الکبیر (کتاب بزرگ درعلم‌الهی)

دربارهٔ علم الهی رازی بتفصیل بحث خواهد شد.

۱۱۷ـ فی ایضاح غلط المنتقد علیه فی العلم الالهی (در روشن ساختن اشتباه آنکه به‌علم الهی او انتقادکرده‌است)

مقصود او ابوالقاسم کعبی است چنانکه پیش‌ازاین اشارت رفت.

۱۱۸ـ فی الفلسفة القدیمة (درفلسفهٔ باستان)

فلسفهٔ قدیمه که گاهی ازآن تعبیر به‌فلسفهٔ طبیعیّه‌می‌شود دربرابرفلسفهٔ‌مدنیه‌است. مسعودی می‌گوید فلسفهٔ مدنیه بوسیلهٔ سقراط وافلاطون‌وارسطو رواج یافت‌واین‌فلسفه با فلسفهٔ اولای طبیعی مباینت دارد واین فلسفهٔ طبیعی‌همان‌است که فیثاغورس‌وثالیس ملطی‌ویونانیان عوام و صابیان مصری که بازماندهٔ آن دراین زمان صابیان حرّانی هستند برآن بوده‌اند. مسعودی سپس ازارسطو نقل می کند که درکتاب الحیوان گفته‌است که بیست سال پس‌اززمان سقراط مردم ازفلسفهٔ طبیعیّه به‌فلسفهٔ مدنیه متمایل گردیدند[۲].

۱ـ رازی، السیرة الفلسفیة، (رسائل فلسفیة)،ص۹۹

۲ـ مسعودی، التنبیه والاشراف، ص۱۰۱

صاعد اندلسی پس‌ازاینکه عین مطلب بالا را نقل کرده می‌گوید گروهی ازمتاخران کتابهائی بنابرمذهب فیثاغورس‌وپیروان او تألیف کردند ودرآن «فلسفهٔ طبیعیّهٔ قدیمه» را یاری کردند وازمیان‌آنان ابوبکرمحمد بن زکریای رازی‌است[۱].

ابن رشد ازمیان طبیعیان اول نام انکساغورس وابن‌دقلیس وذیمقراطیس‌وپیروان آنها را نقل می‌کند وهمچنین توافق آنها را دربرخی ازمطالب با فیثاغوریان و افلاطون بیان می‌دارد و نیز تصریح می‌کند که افلاطون در بیشتر آراء خود از اصحاب اعداد یعنی فیثاغوریان متابعت کرده است[۲].

بنابراین ارتباط افلاطونی بودن رازی و تمایل او به فیثاغوریان با تایید او فلسفهٔ طبیعیهٔ قدیمه را کاملاً آشکاراست.

۱۱۹- فی الانتقاد والتحذیر علی اهل الاعتزال (درانتقاد وبرحذر داشتن علیه معتزلیان)

ازایراداتی که رازی بربزرگان اهل اعتزال مانند جاحظ و بلخی و ناشی گرفته برمی‌آیدکه او با اهل اعتزال میانهٔ خوبی نداشته و کتاب او درانتقاد و تحذیر مویّد این مطلب است.

۱۲۰- الاشفاق علی المتکلمین (دلسوزی برمتکلمان)

مقصود از او متکلّمان مذهب معتزلی است که در زمان رازی نفوذ و قدرتی فراوان داشتند.

۱۲۱- میدان العقل (میدان خرد)

ابن ابی اصیبعه ازاین‌کتاب بعنوان «میزان العقل» نام می‌برد[۳]. کراوس کتابی بنام «میدان العقل» از جابر بن حیّان ذکر کرده و نسخه‌های خطی آن را نشان داده است

۱- صاعداندلسی، طبقات الامم، ص۳۳

۲- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعة، ص٦٤ و ٦٣٩٢٦٦

۳- ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ١٦٨ (ص٤٢٦)

بنابراین رازی نام کتاب خود را ازجابر اقتباس کرده و ابن ابی اصیبعه وابن ندیم باشتباه آن را میزان العقل خوانده‌اند[۱].

۱۲۲- الحاصل (حاصل)

جابربن حیّان نیز کتابی بنام «الحاصل» داشته که کراوس آن را معرفی کرده‌است[۲].

۱۲۳- الرسالة الهادیة الی الفهرست (رسالهٔ راهنمای فهرست)

رازی دراین کتاب فهرست آثار خود را نوشته‌است و گویا همین فهرست بوده که مورد استفادهٔ ابن ندیم در نقل آثار رازی قرارگرفته‌است زیرا او می گوید: «ماصنّفه الرّازی من الکتب منقول من فهرسته»[۳].

۱۲۴- قصیدته الالهیّة (قصیدهٔ الهی)

ابن ابی اصیبعه ازآن بعنوان: «اشعار فی العلم الالهی» تعبیر کرده‌است[۴].

۱۲۵- فی سبب خلق السباع (درعلّت آفرینش درندگان)

۱۲۶- الشکوك علی ابرقلس (شکوك برپرکلس)

رازی در «مقالة فی مابعدالطبیعة» خود آنجاکه استدلالهای ارسطو را مبنی برعدم تناهی حرکات عالم بیان می کند درپایان استدلال دوم گوید این شبیه بدلیلی است که برقلس بآن تمسّك ورزیده وما باندازهٔ کافی درمناقضت آن سخن گفته‌ایم[۵].

ابرقلس یابرقلس (= برکلس)[۶] Proclus هرچند افلاطونی بوده‌است ولی درمسألهٔ قدم عالم جانب ارسطو را گرفته و حجت‌هائی برآن اقامه کرده‌است. ابن‌ندیم درضمن

۱- کراوس، جابربن حیان، ج ۱ ص ۸۸

۲- ماخذ پیشین، ج ۱ ص ۸۲

۳- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۹۹

٤- ابن ابی‌اصیبعه ، شمارهٔ ۱۸٤ (ص٤۲٦)

٥- رسائل فلسفية ، ص ۱۲۸

٦- اسفراینی ، التبصیر فی‌الدین ، ص ۱۳۱

اخبار یحیي النجوی از کتاب او تحت عنوان: «الرّدعلی برقلس ثمان عشرة مقاله» یاد می کند[۱]. وقفطی از او بعنوان «القائل بالدهر» یاد کرده[۲] ترجمه‌ای از کتاب یحیي النحوی در دسترس مسلمانان بوده و دانشمندان اسلامی مانند بیرونی از آن نقل قول کرده‌اند[۳]. اسحٰق بن حنین نُه دلیل از دلیلهای برقلس را بر قدم عالم بعربی نقل کرده‌است[۴].

شهرستانی می گوید برقلس که منتسب به افلاطون بود درمسأله قدم عالم کتابی ساخت و شبهاتی ایراد کرد. او سپس هشت شبهه از برقلس نقل می کندو آنگاه می گوید در هریک از این شبهات نوعی مغالطه‌است و بیشتر آن تحکّم است و من کتابی مفرد ساختم ودرآن شبهات ارسطو وتقریرات ابن‌سینا را بیان کردم و بر پایهٔ قوانین منطقی آن شبهات را نقض کردم[۵].

ازاینکه رازی درهمین‌مسأله درمقالهٔ فی‌مابعدالطبیعه اشاره به‌برقلس ونقض براو کرده احتمال دارد که درکتاب شکوك هم درهمین مسأله بردّ او پرداخته باشد.

۱۲۷ـ نقص کتاب التدبیر (نقض کتاب تدبیر)

رازی خود کتابی بنام «کتاب التدبیر» دارد که درجز و کتابهای کیمیائی او تحت شمارهٔ ۱۵۵ ذکرخواهد شد و بعید بنظرمی‌آید که کتاب خود را نقض کرده باشد. جابربن حیّان نیز کتابی بنام کتاب التدبیر دارد[۶]. ولی معلوم نیست که نقض رازی ناظر بآن کتاب باشد.

۱۲۸ـ نقض کتاب فرفوریوس الیٰ انابو المصری (نقض نامهٔ فرفوریوس

۱- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۵٤

۲- قفطی، اخبار الحکماء، ص ۳۵٦

۳- بیرونی، ماللهند، ص۱۷و۱۱۱و۱۱٤

٤ - عبدالرحمن بدوی، الافلاطونیة المحدثة عندالعرب، ص ۳٤—٤۲ تحت عنوان: «حجج برقلس فی قدم العالم».

۵- شهرستانی، ملل و نحل، ص۳۳۸ و ۳٤۰

٦- کراوس، جابر بن حیان، ج ۱ ص۱۲۹

به‌انابوی مصری)

فرفوریوس صوری Prophyry از دانشمندان قرن سوم میلادی است که پس از سال ۲۹۸ درگذشته او از شاگردان پلوتن بوده و سیرهٔ استاد خودرا نوشته است[۱]. وانابو Anebon نام کاهن مصری است که از یاری گران فلسفهٔ طبیعیّهٔ قدیمه بوده است[۲]. مسعودی هنگام بحث از صابیان گوید: «و پرسش‌ها و پاسخ‌هائی در بارهٔ علوم الهی میان فرفوریوس صوری صاحب کتاب ایساغوجی درمدخل کتاب ارسطو درمنطق نصرانیی که پوشیده مذاهب صابیان یونانی را یاری می کرد و میان انابو کاهن مصری – از هواخواهان فلسفهٔ اولی که فیثاغورس و ثالیس ملطی و دیگران برآن بودند یعنی مذهب صابیان مصری – واقع شد و نامه‌هائی که میان آنان ردّ و بدل شده نزد آنان که آشنا بعلوم اوائل هستند معروف است»[۳]. شهرستانی قسمتی از نامهٔ فرفوریوس به‌انابو را نقل کرده در این نامه فرفوریوس می گوید: «اینکه شما گمان می برید که افلاطون ابتدای زمانی برای عالم قائل است دعوی نادرست است زیرا او معتقد نیست که عالم ابتدای زمانی دارد بلکه معتقد است ابتداء علی جهة العلة دارد»[۴]. این نامه را Th. Gale از جاهای مختلف گرد کرده و بهم پیوسته و در کتاب خود Editio Princeps در اکسفورد درسال ۱۶۷۸ منتشر ساخته است[۵].

۱۲۹ ، ۱۳۰ ـ کتابان الی الحسن بن محارب القمی (دو نامه به حسن بن محارب قمی)

شهرستانی از نوزده تن بعنوان متأخران فلاسفه اسلام یاد می کند که نخستین آنها یعقوب بن اسحق کندی و آخرین آنان ابوعلی سینا است و دهمین آنان ابومحارب حسن بن

۱- برای آگاهی بیشتر از زندگی و آراء او رجوع شود به‌مقدمهٔ احمد فؤاد الاهوانی بر کتاب «ایساغوجی لفرفوریوس الصوری نقل ابی‌عثمان الدمشقی».

۲- در بارهٔ «فلسفهٔ طبیعیهٔ قدیمه» در ذیل کتاب شمارهٔ ۱۱۸ بحث شد.

۳- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۱۳۸

۴- شهرستانی، ملل و نحل، ص ۳۴۵

۵- کراوس، جابر بن حیان، ج ۲ ص ۱۲۸ و ۱۲۹

سهل بن محارب قمی است[1].

ابوحیّان توحیدی یک‌جا داستان ابن‌ثوّابه و دوستش‌را ازقول ابوبکرالصیمری بوساطت نقل ابن سمکه وابن محارب و احمدبن‌طیّب نقل می‌کند[2]. ودرجائی دیگردو بیت زیرا که ابن محارب فیلسوف درحق خودگفته و بوساطت نقل‌ابوزکریا صیمری و سمکه قمی برای او انشاد شده برای ابی سلیمان می‌خواند.

صدفت علی الدنیا علی حبّی الدنیا   ولابد من دنیا لمن کان فی الدنیا

وادفعها عنّی بکفی ملالة   واجذبها جذب المخادع بالاخری

و ابوسلیمان این‌اشعار را باحسن قبول تلقی می‌کند وذهن‌صاف و قریحهٔ شریف ابن‌محارب را می‌ستاید[3]. مؤلف منتخب صوان الحکمة ازاو بعنوان حسن بن اسحٰق بن محارب قمی یاد می‌کند و می‌گوید ابن‌عمید باو افتخار کرده و گفته‌است که اگر از شهر ما قم کسی جز ابن‌محارب بیرون نیامده بود برای علوّ درجه‌آن شهرکافی بود[4]. ازاین‌جا بدست می‌آید که ابن‌محارب مردی ادیب‌وفیلسوف بوده ولی‌ازاینکه مضمون دو رسالهٔ رازی باو چه بوده است اطلاعی دردست نیست.

۱- شهرستانی، ملل و نحل، ص۳٤۸

۲- ابوحیان توحیدی ، مثالب‌الوزیرین، ص۱۵۷ . یاقوت درمعجم‌الادباء، ج۲ص٤٤ این داستان را از مثالب‌الوزیرین نقل کرده‌است.

۳- ابوحیان توحیدی ، المقابسات،ص۲۹۷

٤- منتخب صوان الحکمة ، ص۱۳۹

مافوق الطبیعة

۱۳۱- النفس الصغیر (کتاب کوچک دربارهٔ نفس)

۱۳۲- النفس الکبیر (کتاب بزرگ دربارهٔ نفس)

معلوم می‌شود رازی برای مسأله نفس اهمیّت خاصّی قائل بوده ودوکتاب درباره آن نوشته است متاسفانه هیچ یک ازاین دو کتاب بدست ما نرسیده ولی از آنچه که او درفصل دوم از الطب الروحانی[1] آورده وهمچنین آنچه که ناصرخسرو در زادالمسافرین ازقول او نقل کرده بطور اجمال می‌توان حدس زدکه تکیهٔ رازی در مسألهٔ نفس بر چه پایه‌ای نهاده شده بوده‌است. پیش ازاین هنگـام بیان دو کتاب رازی دربارهٔ هیولی[2] و کتـاب دیگر او دربارهٔ زمان و مکان[3] یاد شد که دانشمندان اسلامی عقیدهٔ قدمای پنج‌گانه را برازی نسبت داده‌اندکه یکی‌ازآنها نفس‌است. ناصرخسرو درموارد متعددی از کتاب خود اشاره به‌عقیده رازی مبنی برقدم نفس کرده‌است از جمله مورد زیراست:

«و دیگر فرقه گفتند نفس برهیولی بنادانی و فاعلی خویش فتنه شدست وازعالم خویش بیفتادست و انـدر هیولی آویختست بآرزوی لذات جسمانی و مرنفس را عالمی هست جز این عالم ولیکن چون با هیولی بیامیخته‌است مرعالم خویش را فراموش کرده است و باری سبحانه عقل را فرستادست اندرین عالم تا مرنفس‌را آگاه کندکه این‌که

۱- رسائل فلسفیة، ص۲۷. دراین فصل رازی بتحلیل نفوس سه‌گانه افلاطونی یعنی «ناطقهٔ الهیه» و «غضبیهٔ حیوانیه» و «نباتیه و نامیه و شهوانیه» پرداخته‌است رجوع شود به فصلی از همین کتاب که درباره طب روحانی خواهد آمد.

۲- همین کتاب، ص ۷۹

۳- همین کتاب، ص ۸۰

همی کند خطاست و مراو را ازعالم او یاد دهد تا دست ازاین عالم کوتاه کند و بعالم خویش بازگردد»[۱].

ابن قیّم هنگام یاد کردن عقائد ثنویه عقیدهٔ بقدمای خمسه را یعنی باری تعالی[۱] و زمان و خلاء و هیولی[۱] و ابلیس را بآنان نسبت می‌دهد و سپس می‌گوید محمدبن زکریای رازی براین مذهب بوده است ولی او بجای «ابلیس»، «نفس» را نهاده‌است و به‌قدمای خمسه معتقد شده‌است[۲].

پیش‌از ناصرخسرو ابوحاتم رازی اشاره بعقیدهٔ رازی دربارهٔ نفس کرده‌است[۳] ودانشمندان اسلامی هنگام بیان عقیدهٔ «حرنانیون» یعنی صابیان حرّانی برقدمای خمسه وخلقت عالم اشاره باین تعبیر یعنی عشق نفس بهیولی کرده‌اند[۴].

۱۳۳- فی انّ جواهرلااجسام (درگوهرهائی که جسم نیستند)

یعقوب ابن اسحٰق کندی دو رساله تحت عنوان «فی انّه جواهر لااجسام» دارد. محمد عبدالهادی ابوریده مصحّح کتاب، کلمهٔ «توجد» را برای مزید بیان بعنوان کتاب افزوده وآن را بنام «فی انّه توجد جواهرلااجسام» خوانده‌است[۵]. بنابراین اینکه ابن‌ابی اصیبعه کتاب رازی را «فی جواهرالاجسام»[۶] خوانده درست بنظرنمی‌آید. کندی دراین

۱- زاد المسافرین، ص ۳۱۸ . و همچنین آنجا که گفته : «آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بودست تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است و اندر هیولی آویخته است و ازو صورتها همی کردست از بهر یافتن لذات جسمانی ازو» زاد المسافرین ص۱۱۵.

۲- اغاثة اللهفان، ج۲ ص۲٤۱

۳- آنجا که از قول رازی می گوید: «ان النفس اشتهت ان تتجبل فی هذا العالم وحرکتها الشهوة لذلک ولم تعلم مایلحقها من الوبال اذا تجبلت فیه» اعلام النبوة، (رسائل فلسفیه) ص ۳۰۸

٤- میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج۲ ص٤۹۰ «وقد عشقت النفس بالهیولی لتوقف کمالاتها الحسیة والعقلیة علیها»؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج۲ ص ۱۹۸ «وکان الباری تعالی فی‌الازل عالماً بان النفس تمیل الی التعلق بالهیولی وعشقها».

٥- رسائل الکندی الفلسفیة، ج۱ ص۲٦۲

٦- شمارهٔ ۲۲٤ (ص٤۲۷)

دو رساله می‌خواهد ثابت کند که جوهرهائی یافت می‌شود که جسم نیست یعنی غیرمادّی است و پس از اقامهٔ استدلال بدین‌نتیجه می‌رسد که آن جوهری که جسم نیست نفس است از این‌جهت می‌توان حدس زد که رازی در این کتاب دربارهٔ چه مطلبی بحث کرده‌است.

۱۳۴- نقض کتاب الوجود لمنصور بن طلحة (نقض «کتاب الوجود» ازمنصور ابن طلحة)

منصور بن طلحة بن طاهر بن الحسین که عبدالله بن طاهر اورا «حکیم آل طاهر» می‌خوانده از دانشمندانی است که آثار مشهوری درفلسفه از جمله کتابی دربارهٔ هستی تحت عنوان «کتاب الوجود» داشته‌است[۱]. او در علم فلک چیره‌دست بوده و کتابی بنام «الابانة عن افعال الفلک» نوشته است و ابوریحان بیرونی دریکی ازمباحث عقیدهٔ اورانقل کرده‌است[۲].

۱۳۵- فی الرؤیا المنذرة (درخواب‌های ترساننده)

ارطامیدورس افسُسی Artemidorus of Ephesus که دراواخر قرن دوم پس از میلاد می‌زیسته کتابی بنام «تعبیر رؤیا» نوشته که حنین بن اسحٰق آن را از یونانی به عربی ترجمه کرده‌است او درباب هفتم از مقالهٔ اول کتاب خود از دو گونه رؤیا بحث می‌کند یکی رؤیاهای مذکّره که درنتیجه فکر دربارهٔ چیزی پیدا می‌شود و دیگری رؤیائی که از جانب خداوند می‌آید اودرضمن توصیف نوع‌دوم گوید که آن خواب‌ازخیروشرّی که درآینده‌وقع می‌شودآگاهی می‌دهد «فینذر بشیء من الخیر اوالشرّ سیکون»[۳]. عبیدالله بن جبرائیل ابن بختیشوع باب سی ونهم از کتاب خود را اختصاص به بحث رؤیا داده و گوید رؤیا برسه قسم است الهیّة و طبیعیّة وجسمانیّة ودرضمن بیان قسم دوم‌گوید مانند آنکه کسی دچار بیماری شده باشد و پزشک ازدرمان او درماند و بیمار یا پزشک داروی‌آن بیماری را درخواب دریابند مانند آن زن مصری که شراب راسن را درخواب دید ودر بیداری

۱- ابن ندیم، الفهرست، ص۱۱۷
۲- قانون مسعودی، ج ۱ ص ۳۶۴
۳- تعبیر الرویاء، ص۳۲

از آن نوشید و درد او برطرف گردید و بدین‌جهت این‌شراب‌را شراب‌الملائکه (= شراب فرشتگان) نامیدند زیرا معتقد بودند که فرشتگان آن زن را آگاه گردانیده‌اند «لاجل اعتقادهم ان‌الملائکة انذرتها بذلک»[۱].

ابن سینا نیز فصلی از کتاب تعبیر رؤیای خود را اختصاص به‌بیان رؤیای مبشّره و رؤیای منذره داده‌است[۲].

با توجّه به موارد بالا می‌توان حدس زد که رازی در کتاب رؤیای مُنذرهٔ خود چه مطالبی را بحث کرده‌است.

۱۳۶ - فی‌انّ الحرکة معلومة غیرمرئیة (در اینکه حرکت دانستنی است و نادیدنی)

۱- الروضة‌الطبیة، ص ۵۵. برای اطلاع از این داستان رجوع شود به تاریخ الاطباء والحکماء اسحق بن‌حنین (ترجمهٔ نگارنده)، مجله دانشکده ادبیات، (۱۳۴۴) سال دوازدهم، شمارهٔ ۳

۲- محمدعبدالمعیدخان، رساله‌ای مفرد در تعبیر خواب از ابن‌سینا (یادنامهٔ ابن سینا، کلکته، انجمن ایران)، ص ۳۰۴

الهیّات

۱۳۷ ـ فی انّ للانسان خالقاً متقنا حکیماً (درآنکه آدمی را آفرینندهای استوارکار و داناست)

۱۳۸ ـ فی وجوب دعوة النّبی علی من نقر بالنبوات (درلزوم دعوت پیغمبر بردّ آنکه برنبوّات خرده گرفته‌است)

عنوان این کتاب با کتاب او که ذیل شمارهٔ ۱۷۳ آمده مناقضت دارد هرچنداو آن کتاب را « درنبوّات» نامیده ودیگران « نقض الادیان »خوانده‌اند ولی بیرونی درآغاز رساله خود ازکتاب النبوّات رازی بزشتی یاد می‌کند.

۱۳۹ـ فی وجوب الدعاء من طریق الحزم (دروجوب دعا ازراه دوراندیشی)

۱۴۰ ـ الرّد علی سیسن الثنوی (ردّ برسیسن ثنوی)

ابن‌ندیم این کتاب راتحت‌عنوان: «فیما جری بینه وبین سیس المنّانی» آورده سیس یاسیسن Sisinnious ازشاگردان مانی بودکه بعدازوفات مانی بنابروصیت وتعیین او خلیفهٔ کل مانویان گردید و مقام او در بابل بود[۱]. ابن ندیم نام رسائلی از سیس را در کتاب خود آورده است[۲].

۱۴۱ ـ الرّد علی شهید فی لغز المعاد (ردّ برشهید درمعمّای معاد)

ازابن ندیم و ابن ابی اصیبعه چنین برمی‌آیدکه رازی دراین رساله می‌خواهد معاد را ثابت کند بنابراین محتمل‌است که اختلاف درنحوه‌آن بوده‌است مانندروحانی‌وجسمانی بودن‌آن. برخی از دانشمندان رساله‌ای در ابطال معاد برازی نسبت داده‌اند ودر برخی

۱ـ کریستن‌سن ، ایران در زمان ساسانیان ، ص ۲۲۴

۲ـ ابن‌ندیم ، فهرست ، ص۳۳۶

ازمنابع دو بیت برازی نسبت داده شده که از آن انکارمعاد استنباط گردیده‌است وآن دو بیت این است:

لعمری لاادری وقد آذن البلی بعاجل ترحال الی این ترحالی ؟
واین مکان النفس بعد خروجه من الهیکل المنحلّ والجسد البالی ؟

ابوحیّان توحیدی روزی به‌ابوسلیمان منطقی سجستانی گفته‌است که جماعتی ازاهل ری دوبیت فوق را ازرازی برای اوانشادکرده‌اند ابوسلیمان گفته‌است رحلت مابسوی نعمت دائم وخلود پیوسته‌ولی رحلت ابن‌زکریا به‌جایگاه حیرت‌وآرامگاه حسرت‌است[۱].

صلاح‌الدین صفدی درسال ۷۳۱ دوبیت فوق را دردمشق دیده و بهمان وزن و رویّ اورا چنین پاسخ داده‌است:

الی جنّة المأوی اذا کنتَ خیّرا تخلّد فیها ناعم الجسم والبال
وان کنت شرّیرا ولم تلق رحمة من الله فالنیران انت لها صال[۲]

۱۴۲- فی انّه لایمکن ان یکون العالم لم یزل علی مانشاهده الآن (دراینکه ممکن نیست که عالم ازلاً براین صورتی که مااکنون آن را مشاهده می‌کنیم بوده باشد).

دررسائل اخوان الصفا فصلی است بعنوان معنی گفتار حکما که عالم قدیم است یا محدث ودرآغازاین فصل می‌گویند اگرمقصود آنان ازقدیم این باشد که زمان درازی برآن گذشته‌است گفتارشان درست‌است واگرمرادشان این‌باشد که عالم ازلاً ثابت‌العین بوده‌است برآن صورتی که اکنون‌است‌درست‌نیست زیرا عالم حتی یک‌چشم برهم‌زدن ثابت‌العین برحالتی‌واحد نیست تاچه رسد باینکه ازلاً برآن صورتی که الآن‌است باشد[۳].

جوینی می‌گوید که اصل معظم ملاحده براین است که عالم ازلاً بران صورتی که اکنون برآنست بوده‌است و دوران فلک ازلاً قبل از دورهٔ دیگر بدون آغازی وجود

۱- ابوحیان توحیدی ، رسالة‌الحیاة (ثلاث رسائل ابوحیان)، ۱۹
۲- صفدی ، نکت‌الهمیان ، ص ۲۴۹
۳- رسائل اخوان الصفا ، ج ۱ ص ۴۴۷

داشته است و حوادث نیز ازلاً درعالم کون و فساد یکی پس از دیگری بدون آغازی بوجودآمده‌اند پس هرچیزی مسبوق بمانند خود است هرفرزندی مسبوق به‌پدر و هرکشتی مسبوق به‌تخم (= بذر) و هرتخمی (= تخم مرغ) مسبوق به مرغ است[۱].

فیومی این عقیده یعنی اینکه اشیاء را آغازی نیست به‌اصحاب‌الدهر نسبت داده‌است[۲] باتطبیق عنوان کتاب رازی باآنچه که‌از گفته‌های بالا نقل گردید بدست می‌آید که رازی دراین مبحث یعنی دراینکه جهان برهمین صورتی که ما مشاهده می‌کنیم ازلاً بوده است باقائلان به‌قدم عالم که از آنان تعبیر به‌ملاحده‌و اصحاب دهرمی کردند مخالفت‌ورزیده‌است.

۱٤۳- فی انّ المناقضة بین اهل‌الدهروالتوحید لنقصان القسمة فی‌اسباب‌الفعل
(دراینکه اختلاف میان دهریان وموحّدان بعلّت کوتاهی تقسیم دراسباب فعل‌است)

۱٤٤ـ فیما استدرك للقائلین بحدث الاجسام من الفضل علی القائلین بقدمها
(دراستدراك برتری قائلان به حدوث اجسام برقائلان به‌قدم اجسام)

باتوجه به‌این کتاب ودو کتاب گذشته چنین بدست می‌آید که رازی با کسانیکه مطلقا عالم را قدیم می‌دانسته‌اند مخالفت ورزیده ودرصدد بوده است که گفتاردوگروه را بهم آشتی دهد وقول ثالثی بوجودآورد.

۱٤۵ـ فی‌الامامة والموتمّ (درامامت وامام)

۱٤٦ـ فی الامامة (درامامت)

ابن ابی‌اصیبعه دوکتاب برازی نسبت داده که بادوکتاب فوق قابل تطبیق‌است یکی بنام «درامام ومأموم حق‌ور» و دیگری «درآثارامام فاضل‌معصوم»[۳]. مسألهٔ امامت درزمان رازی درمیان متکلّمان خاصّه دانشمندان معتزلی مساله‌ای رایج بوده وکتاب‌های بسیاری دراین زمینه تألیف گشته است دنبالهٔ این مسأله ازقرن ٤ بقرن ۵ کشیده شد و

۱- جوینی ، الارشاد، ص ۲۵

۲- فیومی ، الامانات و الاعتقادات ، ص٦۳

۳- ابن ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۱۷۹و۱۷۷ (ص٤۲٦)

قاضی عبدالجبّار معتزلی قسمت مهمی از دائرة المعارف کلامی خود یعنی کتاب «المغنی» را اختصاص به‌مسألهٔ امامت داده و سپس سیّد مرتضی کتاب نفیس «الشافی فی الامامة» را نوشته ودرآن بسیاری ازمطالب قاضی را رد کرده‌است. برخی ازدانشمندان معاصر ازاینکه رازی کتاب درباره‌ٔ امامت نوشته و به‌فاضل بودن ومعصوم بودن او تصریح کرده شیعی بودن اورا استنباط کرده‌اند[۱] وشکی نیست که این مقدار از دلیل برای چنان مدعائی کافی نیست.

۱۴۷ - فی الامامة علی الکیّال (درامامت ردّ بر کیّال)

دربارهٔ کیّال پیش ازاین بحث شد[۲].

۱۴۸ - الطبّ الروحانی (طبّ روحانی)

۱۴۹ - السیرة الفلسفیّة (سیرت فلسفی)

دربارهٔ دوکتاب فوق بتفصیل بحث خواهد شد.

۱۵۰ - قصیدته فی العظة الیونانیّة (قصیدهٔ او درموعظهٔ یونانی)

محتمل است که این قصیدهٔ حاوی پندها و حکم و امثالی بوده که از حکمای یونان نقل شده‌است که نمونهٔ آن را درمنتخب صوان‌الحکمة ابوسلیمان سجستانی والسعادة والاسعاد عامری ومختارالحکم مبشّر بن فاتک وسایر کتبی که مربوط باین موضوع است می‌توانیم بیابیم.

۱- شیخ عبدالله نعمه، فلاسفة الشیعة، ص ۴۲۴

۲- صفحهٔ ۸۴ همین کتاب

کیمیائیات

۱۵۱ - المدخل التعلیمی (مدخل تعلیمی)

نسخه‌ای خطی از المدخل التعلیمی رازی در کتابخانهٔ نوّاب رامپور در ضمن مجموعه‌ای بشمارهٔ ۱۶ محفوظ است و استاپلتون H. E. Stapleton و ازو R. F. Azo درطی مقاله‌ای آن کتاب و کتاب الشواهد را معرفی کرده‌اند[۱].

کتاب مدخل تعلیمی چنانکه از نام آن پیداست پیش درآمدی است به علم کیمیا و رازی در آغاز آن می‌گوید: «بدان که هر صناعتی را آلاتی است و آن آلات را نامهائی است که اهل آن صناعت بدان آشنایند و دیگران ناآشنا و برای صناعت معروف به کیمیا نیز آلات و عقاقیری است که اهل آن صناعت آن را می‌دانند و دیگران بدان جاهل‌اند و هر که خواسته باشد درقسمتی ازاین صناعت وارد شود ناچاراست که نامهای آن آلات و عقاقیر و ذوات آنها وجودت ورداءت آنها را بداند». رازی سپس می‌گوید که کتاب مدخل تعلیمی را بمنظور فوق نوشته وجویندگان این صناعت باید به ترتیب کتابهائی راکه او نام می‌برد بخوانند[۲].

۱۵۲ - علل المعادن وهوالمدخل البرهانی (علل معادن و آن مدخل برهانی است)

رازی در آغاز المدخل التعلیمی می‌گوید: «جویندهٔ کیمیا باید پس از آموختن مدخل تعلیمی نظر به مدخل برهانی افکند که ما آن را علل المعادن نامیده‌ایم تا آنکه

۱- استاپلتون، ازو، یک کتاب در کیمیا از قرن سیزدهم میلادی، (مجموعهٔ یادبود انجمن آسیائی بنگال، کلکته ۱۹۱۴)، ج ۳ ص ۷۵—۹۴. چون این مقاله حاوی مقدمهٔ المدخل التعلیمی والشواهداست پس ازاین ارجاع بآن‌دو داده می‌شود.

۲- مقدمهٔ المدخل التعلیمی.

معرفت درستی به‌تکوین ارواح و اجساد و حجارة ومعادن بدست آورد»[1]. دانشمندانی که بتقسیم علوم پرداخته‌اند صناعت کیمیا را از آن جهت که ازمعدنیّات بحث می کنداز علوم طبیعی بشمار آورده‌اند[2].

۱۵۳ - اثبات الصناعة (اثبات صناعت)

رازی می گوید جوینده‌ٔ علم کیمیا باید پس از علل المعادن نظر به کتاب «اثبات الصنعة والرّد علی منکریها» افکند[3]. بنابراین دراین کتاب رازی باثبات صنعت کیمیا و ردّ منکران آن پرداخته‌است. جابربن حیّان نیز کتابی درردّ مبطلان صناعت بنام کتاب البرهان دارد که اثبات‌الصناعة هم خوانده شده وخود درباره‌ٔ آن چنین گفته‌است: «وقد بیّنا ذلک فی کتاب لنا من المائة والاثنی عشر یعرف بالرّد علی من ابطل الصناعة وهو الکتاب المعروف بالبرهان واثبات الصناعة» روسکا J. Ruska کتاب فوق را با اثبات الصناعه‌ٔ رازی مقایسه کرده‌است[4].

۱۵٤ - کتاب الحجر (کتاب سنگ یا سنگ‌نامه)

رازی می گوید پس از کتاب اثبات الصناعة کتاب الحجر باید خوانده شود که درآن هرچیزی یافت می‌شود[5]. کراوس عبارتی ازیک کتاب خطی نقل کرده که در آن نشان داده شده که رازی درتألیف کتاب الحجرخود از کتاب الارکان جابر متأثر شده است: «فحینئذ تری الحیلة التی قدمها فی کتابه‌المعروف بکتاب الحجر... علی انه لم یذکر طریقة استاذه جابربن حیّان فی وضع کتابه المعروف بکتاب ارکان الاربعة»[6].

طغرائی درکتاب «مفاتیح الرحمة» درچند جا از کتاب المجرّدات جابر نقل قول کرده و چنان نشان می‌دهد که رازی این کتاب را انتحال کرده و کتاب الحجر خود را

---

۱ - مقدمهٔ المدخل التعلیمی.
۲ - خوارزمی، مفاتیح العلوم (ترجمهٔ فارسی)، ص۱۲۸
۳- مقدمهٔ المدخل التعلیمی
٤ - کراوس، جابربن حیان، ج۱ ص۳٤
٥- مقدمهٔ المدخل التعلیمی
٦ - کراوس، جابر بن حیان، ج۱ ص۱۰٥

تألیف نموده‌است. از جمله‌در عبارت زیر: «قال جابر رحمه‌الله فی‌الباب‌الاعظم من‌المجردات التی انتحلها ابن زکریا وزاد فیه ونقص و سمّاه کتاب الحجر»[۱].

۱۵۵ - کتاب التدبیر (کتاب تدبیر)

رازی خواندن کتاب التدبیر را پس از کتاب الحجر سفارش می کند زیرا درآن تدبیرهای گوناگون این فن آمده‌است[۲].

۱۵۶ - کتاب الاکسیر ویوجد علی نسختین (کتاب اکسیر) در دونسخه یافت شده است.

پس‌از کتاب التدبیر این کتاب باید خوانده شود تا دانسته گردد که با چه نیروئی و برای چه و چه‌گونه دارو صبغت می‌پذیرد[۳]. مجریطی درباره لفظ اکسیر گوید: «ولفظة الاکسیر معناها انّها القوة الکاسرة للقوی المغیّرة لها بالغلبة المحیلة لها الی جوهرها حتی تکون شبیهة به»[۴].

۱۵۷ - کتاب شرف الصناعة (کتاب شرف صناعت)

پس‌از کتاب‌الاکسیر کتاب شرف‌الصناعة باید خوانده شود تا شرف این‌صناعت واهل آن وفضیلت این صناعت‌وهمچنین فضیلت مکتسب برمتکل دانسته شود[۵]. درآغاز الشواهد می‌گوید که او درکتاب شرف الصناعة آنان را که قائل به‌تحریم مکاسب هستند ردّ کرده‌است‌وچنانکه پس‌ازاین‌خواهدآمد اوکتابی‌جداگانه نیز دراین‌باب نوشته‌است[۶]

۱۵۸- کتاب الترتیب وهوالراحة (کتاب ترتیب که همان کتاب راحت است)

کتاب الترتیب پس از کتاب شرف الصناعة باید خوانده شود تادعاوی رئیسان

۱- کراوس، جابر بن حیان، ج ۱ ص ۳۱

۲- مقدمة المدخل التعلیمی.

۳- مقدمة المدخل التعلیمی.

۴- مجریطی، غایة الحکیم، ص ۸

۵- مقدمة المدخل التعلیمی.

۶- بیرونی، رساله، شمارهٔ ۱۷۷.

اهل صناعت و طریق تجربه دانسته شود[۱]. او این کتاب را «کتاب الراحة» نیز خوانده است[۲]

۱۵۹- کتاب التدابیر (کتاب تدابیر)

پس از «الترتیب» باید خوانده شود تا دانسته گردد که حکیمان چرا تدبیر را در موارد تدبیر بکار بردند و چه چیز آنان را بدین واداشت و در موارد نیاز چه گونه باید تدبیر جسته شود[۳] او در این کتاب از تدابیری که مجرّب باید در کتاب الراحة بکار بندد سخن گفته شده است[۴].

۱۶۰- کتاب الشواهد (کتاب شواهد)

نسخه‌ای خطّی از کتاب الشواهد نیز درضمن همان مجموعه‌ای که المدخل التعلیمی در آن است در کتابخانهٔ نوّاب رامپور محفوظ است. او در آغاز این کتاب می گوید که پیش از این کتاب ما هفت کتاب نوشته‌ایم که عبارتست از: ۱- اثبات الصناعة، ۲- کتاب الحجر، ۳- کتاب التدابیر، ٤- کتاب الاکسیر، ٥- شرف الصناعة، ٦- کتاب الراحة. ۷- التدابیر. هشتم این کتاب است که بکتاب الشواهد موسوم است و در آن از نکته‌های رموز حکما و دیگران و حقیقتی را که آنان از گفتارشان اراده کرده‌اند سخن می‌رود[۵]. او کتاب الشواهد را پس از کتاب المحن توصیه می‌کند و می گوید با خواندن آن دانسته می‌شود که همهٔ حکیمان و گذشتگان در رأی ما باما موافق بوده‌اند[۶].

۱۶۱- کتاب محن الذهب والفضّة (کتاب آزمایش زروسیم)

خواندن این کتاب را پس از کتاب التدابیر سفارش کرده و می گوید با خواندن آن معرفتی حقیقی از امتحان زروسیم و بازشناختن آن از اجساد دیگر بدست می آید[۷].

۱- مقدمهٔ المدخل التعلیمی.
۲- مقدمهٔ کتاب الشواهد.
۳- مقدمهٔ المدخل التعلیمی.
٤- مقدمهٔ کتاب الشواهد.
٥- مقدمهٔ کتاب الشواهد.
٦- مقدمهٔ المدخل التعلیمی.
۷- مقدمهٔ المدخل التعلیمی.

۱۶۲- کتاب سرّ الحکماء (کتاب راز حکیمان)

این کتاب آخرین کتابی است که او در آغاز المدخل التعلیمی خواندن آن را سفارش کرده است او می گوید باید «سرّ الحکما وحیلهم» را بخواند تا بداند که چگونه عامهٔ مردم خصوصاً نزدیکان خود را و آنانکه بدو روی آورده‌اند باید از خود دور سازد و اگر به ملوك و عوام الناس دچار گردد چه‌گونه خود را برهاند. رازی پس از این گوید اگر جوینده کیمیا همه آنچه‌را که یاد گردیده شد بداند حکمت او در این صناعت پایان می‌پذیرد[۱].

۱۶۳- کتاب السرّ (کتاب سرّ یا رازنامه)

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان «کتاب الاسرار» یاد کرده است[۲]. رازی در علت تألیف این کتاب چنین گوید: «جوانی از شاگردان من که اهل بخارا است بنام محمد بن یونس که عالم به ریاضیات و علوم طبیعی و منطقی است و مرا خدمت بسیار کرده وحقش برمن واجب است از من خواست پس از اتمام دوازده کتاب در صنعت[۳] و ردّ بر کندی[۴] ومحمدبن لیث رسائلی[۵] که در اسرار اعمال صنعت مطالبی را برای او گردآوری کنم تا اورا راهنما و دستور باشد ومن این کتاب را برای او تألیف کردم»[۶].

۱- مقدمهٔ المدخل التعلیمی.

۲- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۳۶ (ص ۴۲۲)

۳- ابن ابی اصیبعه کتاب زیر را تحت عنوان «الاثناعشر کتابا فی الصنعة» از رازی یاد کرده است: ۱- المدخل التعلیمی، ۲- المدخل البرهانی، ۳- کتاب الاثبات، ٤- کتاب التدبیر، ٥- کتاب الحجر، ٦- کتاب الاکسیر عشرة ابواب، ۷- کتاب شرف الصناعة وفضلها، ۸- کتاب الترتیب، ۹- کتاب التدابیر، ۱۰- کتاب الشواهد ونکت الرموز، ۱۱- کتاب المحنة، ۱۲- کتاب الحیل. شمارهٔ ۲۲—۳۳ (ص ۴۲۲)

٤- بیرونی، رساله، شمارهٔ ۱۷۱

٥- بیرونی، رساله، شمارهٔ ۱۷۲

٦- رازی، کتاب الاسرار، ص ۱.

۱۶۴ـ کتاب سرّ السرّ (کتاب سرّ سرّ)

ابن ابی اصیبعه آن را بعنوان «کتاب سرّ الاسرار» خوانده‌است[۱] رازی این کتاب را نیز برای شاگرد خود محمد بن یونس نوشته ودرآغاز کتاب الاسرار گوید که کتاب مختصری نیز باو هدیه خواهم کرد وآن را «سرّالاسرار» خواهم نامید[۲].

کراوس می‌گوید که روسکا و گاربرز K. Garbers ارتباط و تشابه برخی ازمطالب کیمیائی سرّالاسرار رازی را با ریاض‌الاخبار جابربن حیّان نشان داده‌اند ولی او معتقد است که بامطالعهٔ دقیق این کتابها چنین نتیجه گرفته می‌شود که ارتباط مستقیمی نمی‌توان بین آنها برقرار کرد[۳].

۱۶۵،۱۶۶ـ کتاب فی التجارب (دو کتاب درآزمایش‌ها)

۱۶۷ـ رسالة الی فاتن (رساله به‌فاتن)

احتمال دارد که کلمه‌ای که درست خوانده نشده «فاتک» باشد[۴]. این فاتک غلام معتضد خلیفه بود که درسال ۲۸۵ ازطرف او متقلد اعمال موصل و جزیره و حدود شام واصلاح آن دیار گردید علاوه براینکه امور برید آن نواحی را بعهده داشت فاتک در سال ۲۹۶ مقتول گردیده‌است[۵]. واین احتمال تایید می‌گردد بدان که رازی نیز کتابی برای ابن‌ابی‌الساج که‌ازطرف معتضد والی آذربایجان وارمینیه بوده[۶]. وهمچنین رساله‌ای‌خطاب به‌وزیرقاسم‌بن عبیدالله که وزیر معتضد بوده‌است نوشته‌است[۷].

۱-ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۳۷ (ص۴۲۲)

۲- رازی ، الاسرار ، ص۱

۳- کراوس، جابربن حیان،ج۱ ص LXII .

۴-محیط طباطبائی ، ساخذ یاد شدهٔ درص۷ این کتاب ، ص۸

۵-ابن‌اثیر، الکامل فی تاریخ،ذیل حوادث ۲۸۵و ۲۹۶

۶-ابن‌اثیر ، الکامل فی تاریخ، ذیل حوادث ۲۸۵

۷- بیرونی ، رساله، شمارهٔ ۱۶۹

۱۶۸- منیة المتمنی (آرزوی آرزوخواه)

۱۶۹- رسالة الی الوزیرقاسم بن عبیدالله (رساله‌ای به‌وزیرقاسم بن‌عبیدالله)

ابوالحسین بن عبیدالله بن‌سلیمان بن‌وهب بن‌سعید مسمّی به‌ولیّ الدّوله درسال ۲۸۸ پس ازآنکه عبیدالله بن سلیمان وفات یافت بوزارت معتضد منصوب گردید این وزیر درایّام مکتـفی درسال ۲۹۸ وفات یافت و بجای او ابواحمد العبّاس بن الحسن بن احمد بن القاسم بن عبدالله بن ایوب بوزارت منصوب شد[۱].

۱۷۰- کتاب التبویب (کتاب تبویب)

کراوس این نام‌را بانام کتابی مشابه‌آن ازجابر بن‌حیّان مقایسه‌کرده‌است. کتاب جابر بصورتهای مختلف: التبویب. التنویر، الترتیب، التنویب، التتویب دیده شده‌است‌وچون کتاب رازی درابن ندیم و بیرونی منقوط بوده کراوس‌صورت التبویب را برای‌کتاب جابر برگزیده است[۲].

۱۷۱- الرّد علی الکندی فی رده علی الکیمیاء (ردّ «ردّ الکیمیاء» کندی)

یعقوب‌بن‌اسحٰق کندی معروف به «فیلسوف عرب» ازدانشمندان معروف اسلامی است که درسال ۲۵۲ هجری وفات یافته. او دارای تألیفات متعددی بوده از جمله کتاب فوق که ابن ابی اصیبعه ازآن بعنوان: الرّد علی الکندی فی ادخاله صناعة الکیمیاء فی الممتنع» یادکرده‌است[۳]. یعقوب بن‌اسحٰق کندی کیمیارا ممتنع می‌دانسته واعمال کیمیاگرانرا خدعه ونیرنگ بیش نمی‌دانسته‌است اوکتابی بنام «التنبیه علی‌خدع‌الکیمیائیین». وکتاب دیگری بنام «فی ابطال دعوی من یدّعی صنعةالذهب والفضّة» داشته‌است[۴]. وظاهراً همین‌کتاب

۱- زامباور، تاریخ الاسرات‌الحاکمة، ج ۱ ص ۷

۲- کراوس، جابربن حیان، ج ۱ ص ۲۳

۳- ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۴۲ (ص ۴۲۲)

۴- قفطی، اخبارالحکماء، ص ۲۷۵، ۲۷۶. ابوحیان توحیدی بحثی دربارهٔ اینکه کیمیا حقیقت دارد یا نه درکتاب خود آورده و درآن عقاید یحیی‌بن‌عدی و ابن‌زرعه و ابن‌خمار و ابوسلیمان منطقی‌سجستانی و ابوزید بلخی و ابن‌مسکویه را نقل کرده‌است. الامتاع والمؤانسه ج ۲، ص ۳۸ و ۳۹

دوم است که مورد ردّ ونقض رازی قرار گرفته‌است.

مسعودی می‌گوید یعقوب بن اسحق بن صباح کندی رساله‌ای دربارهٔ کیمیا در دو مقاله نوشته ودرآن بیان داشته که محال‌است مردم بتوانند آن چیزی را که طبیعت باید به‌تنهائی انجام دهد، انجام دهند ونیز خدعه‌هاوحیله‌های اهل این‌صناعت راآشکارساخته وآن رساله را بنام «ابطال دعوی‌المدعین صنعة‌الذهب‌والفضة من غیرمعادنها» نامیده‌است واین رساله را ابوبکرمحمدبن زکریای رازی فیلسوف صاحب کتاب منصوری درطب که ده مقاله است رد کرده است و من عقیدهٔ کندی را فاسد می‌دانم و معتقدم که این امر امکان پذیراست وابوبکر پسرزکریا را دراین باب تصنیفاتی است که درهریک از آنها بنوعی‌ازسخن درباره این‌صناعت بحث کرده‌است[۱]. کتاب کندی درابطال کیمیاو کتاب رازی درردّ کتاب کندی درمیان مسلمانان مشهور بوده‌است.

ابوحیّان توحیدی می‌گوید متقدمان و متأخران ازفلاسفه دراین باره اختلاف داشته‌اندآخرین کسی که بربطلان کیمیاوابطال دعاوی اصحاب کیمیا سخن گفته یوسف‌بن اسحق الکندی‌است که کتابش دراین باب مشهوراست و محمد بن زکریای رازی بردّ او پرداخته وکتاب او نیز معروف‌است[۲].

جمال الدین ابن نباته مصری متوفی ۷۶۸ دربارهٔ کیمیا می‌گوید «معروفة الاسم باطلة المعنی» و سپس اشاره بدو کتاب فوق ازکندی و رازی می‌کند وچون خود مخالف کیمیا بوده‌است می‌گوید ردّ رازی سودی دربرندارد[۳].

۱۷۲- فی الرّد علی محمد بن اللیث الرسائلی فی ردّه علی الکیمیائیین (دررد بر«ردّ الکیمیائیین» محمد بن لیث رسائلی)

ازمحمدبن‌لیث رسائلی وردّ اوبرکیمیا نشانی بدست نیامد قاضی‌عبدالجبار در کتاب

۱- مسعودی ، مروج‌الذهب،ج ٤ ص۲۵۸

۲- ابوحیان توحیدی ، الهوامل‌والشوامل، ص۳۲۶

۳- ابن‌نباته، سرح‌العیون فی شرح رسالة ابن زیدون ، ص۲۲۵

تثبیت دلائل النبوة از شخصی بنام «محمدبن اللیث»[۱] وهمو در المغنی از شخصی بنام «محمدبن اللیث الکاتب» نام برده است[۲].

۱ - تثبیت دلائل النبوة، ص۷۷

۲- المغنی فی ابواب التوحید والعدل، الجزء الخامس، الفرق غیرالاسلامیة، ص۷۷

کفریّات

۱۷۳- فی النبوّات ویدعی نقض الادیان (در نبوّات و آن «نقض ادیان» خوانده می‌شود)

از کتاب فوق اثری در دست نیست ولی برخی از دانشمندان بدان اشاره کرده‌اند. ابوحاتم رازی می‌گوید که او یعنی رازی با عقل مدخول و رأی مافول خود کلامی در ابطال نبوّت تصنیف کرده و این بیهوده گوئیها را در آن کتاب یاد کرده است[1]. ابوریحان می‌گوید که رازی در پایان کتاب خود در نبوّات فضلا و بزرگان را استخفاف کرده و با نوشتن آن کتاب اندیشه و زبان و قلم خود را بچیزهائی ملوّث کرده که مرد خردمند از آن تنزّه می‌جوید و بدان التفات نمی‌کند[2]. ابن القیّم می‌گوید که رازی از هر دینی بدترین چیزهای آن را برگزید و کتابی در ابطال نبوّات و رساله‌ای در ابطال معاد تألیف کرد و مذهبی ساخت که از مجموع عقائد زندیقان عالم ترکیب یافته بود[3].

۱۷۴- فی حیل المتنبین ویدعی مخاریق الانبیاء (در نیرنگ پیامبر نمایان و آن «مخاریق پیمبران» خوانده می‌شود)

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بدین عنوان یاد می‌کند: «کتابی که در آن می خواهد عیوب اولیارا آشکار بسازد من می‌گویم این کتاب اگر نوشته شده باشد ـ و خدا داند ـ چه بسا از اشرار که معاند رازی بوده‌اند آن را ساخته و بدو نسبت داده‌اند و آنکه گمان می‌برد که این کتاب را رازی نوشته بد می‌کند و گرنه رازی بزرگ‌تر از این است که باین امر مبادرت ورزد و در این معنی کتاب پردازد و حتی آنانکه رازی را نکوهش بلکه تکفیر می‌کنند

۱- ابوحاتم رازی، اعلام‌النبوة (نسخهٔ خطی بمبی)، ص ۲٤

۲- بیرونی، رساله، ص۳

۳- ابن القیم، اغاثة اللهفان، ج۲ ص۲٤۱

– مانند علی بن رضوان و دیگران – این کتاب را بنام کتاب رازی در مخاریق الانبیا می‌خوانند»[۱].

کلمهٔ «مخاریق» جمع مخرقه‌است بمعنی نیرنگ‌وحیله وشعبده. مساوروراق درباره حماد عجرد می‌گوید:

لوانّ مانی وديصانا وعصبتهم جاءوا اليك لما قُلناك زنديق
انت العبادة والتوحيد مذخُلقا وذا التزندق نيرنج مخاريق[۲]

از مخاریق الانبیاء رازی اثری دردست نیست ولی احتمال دارد که ابوحاتم رازی از آن واقف بوده وبرخی ازمطالبی‌که دراعلام‌النبوة نقل کرده‌است مستقیماً از آن کتاب باشد. دربرخی ازمنابع اشاره بکتاب رازی شده‌است از جمله مقدسی می‌گوید: «محمد بن زکریای رازی را کتابی است که آن را مخاریق الانبیا پنداشته آنکه دارای دین ومروت است مجاز نیست که مطالب آن را نقل کند وروا نیست که به‌مضامین آن گوش فرا دهد زیرا این کتاب قلب را فاسد ودین را زائل‌ومروت را نابود می‌گرداند ودشمنی به‌پیغمبران – صلوات‌الله علیهم اجمعین – و پیروان آنان را ببارمی‌آورد»[۳].

نظام‌الملک می‌گوید: «وعبدالله‌بن‌میمون درکوهستان براین مذهب‌دعوت می‌کرد ومشعبدی سخت استاد بود و محمد زکریا نام وی درکتاب مخاریق‌الانبیاءآورده‌است»[۴].

ومحتمل است آنجاکه عبیدالله‌بن‌الحسین‌القیروانی‌دررسالهٔ «السیاسة‌والبلاغ الاکید‌وناموس الاعظم» خطاب به‌سلیمان بن الحسن بن سعید الجنّابی می‌گوید: «شایسته است که بدانستن مخاریق الانبیاء مسلّط شوی‌وتناقض گفتار آنان را بدانی» نظر بکتاب منسوب به‌رازی داشته باشد[۵].

۱- ابن‌ابی‌اصیبعه ، شمارهٔ ۱.۷۶ (ص۴۲٦)
۲- سید مرتضی ، الامالی، ج ۱ ص ۱۳٤
۳- مقدسی ، البدء والتاریخ ، ج۳ ص۱۱۰
٤- نظام‌الملک ، سیرالملوك ، ص۲٦۳
٥- بغدادی ، الفرق بین‌الفرق ، ص۲۹۷

۱۷۵ ـ فی ما استدرکه من کتب جالینوس ممّا لم یذکره حنین فی رسالته

(درآنچه که‌از کتابهای جالینوس استدراك کرده که حنین دررسالهٔ خود یاد ننموده‌است)

ابن‌ابی اصیبعه کتاب‌الجامع رازی را دردوازده قسم‌آورده وقسم دوازدهمین آن‌را چنین یادکرده‌است: «القسم‌الثانی عشر فیما استدرکه من کتب جالینوس ولم یذکرها حنین ولاهی فی فهرست جالینوس»[۱].

ازحنین بن اسحٰق رساله‌ای بدین عنوان باقی مانده: «رسالة حنین بن‌اسحٰق الی علیّ‌بن یحیی فی‌ذکرما ترجم من‌کتب جالینوس بعلمه وبعض مالم یترجم» اودراین رساله ازصدو بیست‌ونُه کتاب جالینوس که ازیونانی بعربی وسریانی ترجمه شده باذکرمترجمان‌وحامیان آنان یاد می‌کند متن عربی این رساله بضمیمهٔ ترجمهٔ آلمانی در سال ۱۹۲۵ بوسیلهٔ برگشتراسر G. Bergstrasser درلایپزیك چاپ‌شده‌است[۲]. وماکس مایرهوف M.Meyerhof مقاله‌ای تحقیقی دربارهٔ این رساله بزبان انگلیسی تحت عنوان: آگاهی تازه دربارهٔ حنین ابن‌اسحٰق‌وزمان او . نوشته که درمجلهٔ ایزیس ج۸سال ۱۹۲۶ص ۶۸۵-۷۲۴طبع شده‌است.

فهرست جالینوس عبارتست ازهمان کتاب که خود آن را «پیناکس» نامیده ودرعربی بصورت «بینکس»[۳]و «فینکس»[۴] دیده می‌شود حنین ازنخستین کتابی که ازجالینوس نام می‌برد همین فینکس‌است ودربارهٔ آن چنین گوید: «کتابی که جالینوس آن‌را فینکس نام

۱- ابن‌ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۱۰۲ (ص ٤۲٤)

۲- دراین کتاب تحت عنوان : حنین ، رساله ارجاع بآن داده می‌شود.

۳- ابن ابی اصیبعه، ص ۱۳٤

٤- حنین ، رساله، شمارهٔ ۱

نهاده ودرآن بذکر کتابهای خود پرداخته شامل دومقالهاست که دراولی کتابهای طبی و در دومی کتابهای منطقی وفلسفی وبلاغی ونحوی خود را یاد کردهاست مااین دومقاله را دربرخی ازنسخهها که بیونانیاست بهم پیوسته یافتیم چنانکه گوئی آن دویک مقالهاست جالینوس دراین کتاب کتابهائی راکهتألیف کردهاست توصیف می کند ونیزمقصودوداعی خود را ازتألیف وهمچنین نام کسانی راکه برای آنان تألیف کرده وسنّ خودرا درهنگام نوشتن آنها ذکر کردهاست. پیش‌ازمن ایوب رهاوی معروف بهابرش آن را بزبان سریانی ترجمه کرده وسپس من آن را بسریانی برای داود متطبب و بعربی برای ابوجعفرمحمد بن موسیٰ ترجمه کردم وچون جالینوس دراین کتاب همهٔ کتابهای خود را یاد نکردهاست من مقالهٔ موجزی بسریانی نوشته وبدان افزودم ودرآن بیان کردم که جالینوس چه کتابهائی را دراین کتاب یاد نکرده ومن آنچه راکه دیدهوخوانده بودم برشمردم وعلت یادنکردن اورا نیز بیان داشتم»[۱]. بنابراین آشکار می‌شود که رازی هردوفهرست یعنی رسالهٔ حنین وفهرست جالینوس را دراختیارداشته ولی با کوشش خود توانسته کتابهائی را بیابد که درهیچ‌یک ازآندو فهرست یاد نگردیدهاست.

۱۷۶- فی انّ المبرّز فی جمیع الصناعات معدوم (دراینکه کسی که مبرّزدرهمه علوم باشد وجود ندارد)

شاید رازی دراین رساله توجه به جالینوس داشتهاست که اوخود را مبرّزدرطب وفلسفه و اجزاء آن دو علم می‌دانسته درحالیکه در فلسفه قصیرالباع بوده است واشاره باین موضوع گاه‌گاه درطی کتب دیده می‌شود ازجمله ابوالفرج بن الطیّب درشرح کتاب القیاس بهجالینوس می‌تازد و می‌گوید: «انّ الجالینوس وان کان مبرّزا فی الامورالطبّیة فلانسلم له الامورالمنطقیة»[۲]. وهمچنین ابن میمون دربارهٔ او می‌گوید: «وهذا جالینوس الغیر محصّل الجاهل لأکثرمایتکلم فیه خارجاً عن صناعة الطبّ»[۳].

۱- حنین ، رساله ، شمارهٔ ۱

۲- ابن‌الصلاح ، مقالة فی‌الشکل الرابع من‌القیاس (رشر، جالینوس و قیاس)، ۷۶

۳- شاخت و مایرهوف ، رد ابن‌میمون برجالینوس در فلسفهوعلم‌الهی (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره (۱۹۲۷)، ج۵ جزء۱، ص۸۷

۱۷۷ - فی‌الرّد علی القائلین بتحریم المکاسب (در ردّ آنانکه به‌تحریم کسب و پیشه‌ها معتقدند)

رازی در آغاز کتاب الشواهد خود می‌گوید که او در کتاب «شرف الصناعة» قائلان به‌تحریم مکاسب را ردّ کرده‌است[۱]. ابن راوندی نیز کتابی داشته بنام «فسادالدار وتحریم المکاسب»[۲] که چنانکه از اسم آن برمی‌آید خانه نشستن و کسب را تحریم کردن نادرست و فاسد بشمار آمده. درطیّ کتب گاه‌گاه برمی‌خوریم به‌اشاره به‌کسانی که قائل به‌تحریم مکاسب بوده‌اند. جاحظ می‌گوید صوفی مسلمان که اظهار عبادت و پارسائی می‌کند از تنبلی کار را مبغوض می‌شمارد وتحریم مکاسب را اظهار می‌دارد[۳].

ابوالفرج اصفهانی دربارهٔ ابوالعتاهیه می‌گوید که او بوعیدوتحریم مکاسب قائل و بمذهب زیدیّه بتریّه مبتدعه متشیّع بود[۴]. ابوالمعین نسفی می‌گوید قدریه اکتساب و طلب مال را بربنده فرض می‌دانند ولی اهل سنّت و جماعت می‌گویند اگر او را قوتی موجوداست کسب برایش سنت‌ومباح‌است‌واگرقوتی موجود نیست کسب اورا رخصت است واگرمضطراست و اورا اهل و عیال‌است کسب بر او فریضه است و متقشّفه و کرامیّه کسب‌و وضع مال‌را حرام می‌دانند زیرا توکّل برخداوند واجب‌است‌وخداوند فرموده:وعلی‌الله فتوکلوا ان کنتم مؤمنین[۵].

رازی درفصل‌هفدهم از کتاب طب روحانی دربارهٔ حدّ اعتدال اکتساب‌واقتناء وانفاق سخن رانده‌است[۶].

۱- استاپلتون ، ازو ، کتابی در کیمیا از قرن سیزدهم میلادی(یادبود انجمن آسیائی بنگال ج۳، ۱۹۱۰ـ۱۹۱٤) ، ص ۸۸ « الخامس کتاب شرف الصناعه فیه فضل هذه الصناعة وفضل اهلها علی سائرالناس وعلی غیرهم والرد علی القائلین بتحریم المکاسب».

۲- ابن‌الندیم، الفهرست (ارمغان عامی) ، ص ۷۳

۳-الحیوان ، ج۱ص۲۲۰

٤- ابوالفرج اصفهانی ، الاغانی ، ج ٤ ص٦

٥-نسفی ، نهایة العقول من‌الکلام (خطی) ، ص ٥٠

٦- رسائل فلسفیة ، ص۸۰

۱۷۸- فی حکمة النرد (درحکمت نرد)

۱۷۹- فی عذر من اشتغل بالشطرنج (درعذر کسی که بشطرنج اشتغال ورزیده است)

بازی شطرنج و نرد نزد برخی از فقها جزو قمار بشمار آمده وحرام است ولی اهل سنت آن دورا مکروه می‌دانند[۱]. رازی دررسالهٔ اول (درحکمت نرد) می‌خواسته است ثابت کند که فایدت وحکمتی دربازی نرد هست وددرسالهٔ دوم (درعذرمشتغل بشطرنج) می‌خواسته عذرآنانکه بشطرنج اشتغال دارند بیان نماید. احتمال دارد که رازی دراین رساله توجه داشته است به عذرآنانکه خود را بشطرنج مشغول می‌داشتند تا درنظرعامّه فاسق خوانده شوند وازتقلید قضاء درزمان سلطان جائر برکنار بمانند چنانکه شعبی بمنظوراینکه درخواست حجاج را مبنی برقاضی شدن خود رد کند شطرنج می‌باخت و معتقد بود که خود را فاسق بازنماید بهتراست ازاینکه حجاج را درمظالم مسلمانان اعانت کند[۲].

۱۸۰- فی انّه لاینوب عن المسکر غیره (دراینکه چیزی نمی‌تواند جای مسکر را بگیرد)

ابن ابی اصیبعه این کتاب را بعنوان زیر آورده است: «رساله دراینکه شراب غیرمسکری یافت نمی‌شود که بتواند جمیع افعال محمودی‌را که شراب مسکردربدن انجام می‌دهد انجام دهد»[۳]. نسخه‌ای ازاین کتاب درکتابخانهٔ مجلس شورای ملی است که چنین آغاز می‌شود: «سالنی بعض النّاس هل یوجد شراب ینوب عن‌الشراب المسکر فی افعاله یفعل فی البدن افاعیل الشراب المسکرفاعلمته ان ذلک غیرموجود»[۴].

۱۸۱- فی شرف العین (در شرف چشم)

ابن ابی‌اصیبعه ازآن بعنوان «دربرتری‌چشم برسایرحواس»[۵] یاد کرده است. اهمیت

۱- الطحاوی، المختصر، ص ۳٤٥

۲- ابن تیمیة، مجموعة فتاوی ابن تیمیة، ج۲ ص ۱۸

۳- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۱۰۷ (ص ٤۲٤)

٤- عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی، ج ٤ ص ۲۳۹

٥- ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۰۹ (ص ٤۲٤)

چشم و برتری آن بر دیگر حواس موجب شده که دانشمندان کتابهای متعددی دربارهٔ تشریح آن و دردهای آن و کیفیت درمان آن بنویسند که از مهمترین آنها می‌توان کتابهای زیر را نام برد: «دغل العین» یوحنا بن ماسویه، «کتاب العشر مقالات فی العین» حنین بن اسحٰق، «کتاب البصر والبصیرة» منسوب به ثابت بن قرهٔ حرّانی، «کتاب النهایة والکفایة فی ترکیب العینین» خلف طولونی، «تذکرة الکحّالین» علی بن عیسی، «المنتخب فی علاج امراض العین» عمار بن علی الموصلی، «ترکیب العین و اشکالها ومداواة عللها» علی بن ابراهیم بن بختیشوع، «طب العین» جبرائیل بن عبیدالله بن بختیشوع[۱].

۱۸۲- فی امارات الاقبال والدولة (درنشانه‌های اقبال و دولت)

متن عربی این رساله از روی نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ راغب پاشا شماره ۱۴۶۳ ورق ۹۸ و - ۹۹ظ بوسیله پول کراوس چاپ شده[۲]. و ترجمهٔ فارسی آن هم بوسیلهٔ آقای دکتر سید عبدالعلی علوی نائینی درسال ۱۳۴۳ در تهران صورت گرفته است[۳].

۱۸۳- کتاب الخواصّ (کتاب خواص)

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان: «درخواص اشیاء» یاد کرده است[۴]. این کتاب مورد استفادهٔ دانشمندان اسلامی قرار گرفته است. بیرونی از کتاب خواص رازی نقل می‌کند که درمصر کنیسه‌ای است که درآن دو مرده برتختی هستند که پیوسته از زیر آن زیت بیرون می‌آید[۵]. مقدسی بنقل از رازی در کتاب خواص از کوهی درسرزمین ترك نام می‌برد که وقتی مردم بدان می‌رسند ناچارند سمّ ستوران خود را با نمد و چشم به‌بندند و گرنه

۱- مایرهوف، مقدمهٔ کتاب العشر مقالات فی العین منسوب به حنین بن اسحق، ص ۶—۱۴

۲- رسائل فلسفیة ص ۱۳۶— ۱۳۸

۳- تحت عنوان فارسی «بخت چیست و نیکبخت کیست».

۴- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۶۸ (۴۲۳)

۵- الجماهر فی معرفة الجواهر، ص ۷۲

از سم آنان گردی برمی‌خیزد که موجب ریزش باران می‌شود[۱].

ابن ابی اصیبعه نیز ازهمین کتاب نقل می کند که هرگاه بیماری یرقان به‌جوجه‌های پرستو دست دهد پرستو می‌رود وسنگ یرقان را که سفید و کوچک‌است و او آن را می‌شناسد می‌آورد ودرلانه‌اش می‌نهد سپس جوجگان بهبود می‌یابند[۲].

جابربن‌حیّان نیز کتابی بنام «کتاب‌الخواص» داشته‌است کراوس‌خواص‌رازی را باخواص‌جابرمقایسه کرده وازجمله گوید رازی برخلاف جابرمی گوید علت‌وسبب‌خواص نامعلوم وغیرقابل درک‌است «فما احد الی یومنا هذا اخبر بالعلة فی‌جذب‌السقمونیا للصفراء والحجرالارمنی للسوداء.... لهذه الجواهر افاعیل کثیرة عجیبة نافعة لایبلغ عقولنا معرفة سببها الفاعل ولایحیط به»[۳].

محمد بن سرخ نیشابوری دانشمند اسماعیلی درفصلی که تحت عنوان «اندرمعنی خاصیت‌ها» آورده درباره «کتاب الخواص» رازی چنین گفته‌است:

«بدانک محمدبن زکریّا الرّازی کتابی تصنیف کرده‌است اندرخاصیّت چیزهاو بسیار سخن اندرو بیاورده‌است از قوی و ضعیف و فربی و لاغر، و عذر آن خواسته‌است وگفته‌که «من این سخنان جمع کردم بحکم آنک اندرین باب خاصیت بسیارچیز را ظاهر نتوان یافتن. باآنک ازوی بعضی هست که براست ماند. وبعضی هست که خردش نپذیرد وبدروغ شمرند. ولیکن من گفتم ازبهرنفع آن راست که بیقین بودم که‌آن راست است. وآنک‌دل بدو بشک شدیله نکردم. وبیقین نبودم نیز برآنک‌آن دروغ‌است؛ چه‌آن‌را اثرها بود اندرکتب اوائل، نتوانستم دست بازداشتن اگرچه مرا معلوم نبودکه راستست یادروغ، همچنان بیاوردم».

پس باخر کتاب گوید: «حکماء طبیعی طبیعیّات را نیک شرح کرده‌اند، و اصل

۱- مقدسی، البدء والتاریخ، ج ٤ ص ٩٤

۲- ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ص ۲٤

۳- کراوس، جابر بن حیان، ج ۲ ص ۹۵

و علّت وطبع هرچیزی بدانستند و قوّة هرغذائی وداروئی گفتند، و بهریکی بربتمامی سخن راندند، ودرجتها پدید کردند، وتصنیفها کردند ، الّا اندر خاصیّت چیزی نگفتند ، مگرهلیّت گفتند وکیفیّت گفتند و باز نمودند . ازمسبّب کس را سخن نیست ، وعلّت پدید نکردند، ودانستنی نیست ـ گفتا ـ سبب آن. مسکین محمدبن زکریا چون وی ندانست پنداشت که نتوان دانستن و کس نداند. ننگرید که ایزد ـ عزّوجلّ ـ می‌گوید: «وکایّن من آیة فی السّماوات والارض یمرّون علیها وهم عنها معرضون» ، چند علامتهاست ونشانهاست اندر آسمانها و زمینها ، بدان برهمی برگذرند و روی از آن گردانیده»[1].

از کتاب الخواص رازی نسخی دردست است از جمله در دارالکتب المصریه ، طبّ شماره ۱٤۱[2]. ودانشکدهٔ ادبیات تهران، ش۲۵۳/۷[3].

۱۸٤ـ کتاب حیل الکُتّاب (کتاب حیله‌های نویسندگان)

۱ـ شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم، ص۱۹۵ .

۲ـ ابراهیم شبوح ، فهرس المخطوطات المصورة ، ص۷۹

۳ـ محمدتقی دانش‌پژوه ، فهرست نسخه‌های خطی اهدائی خانوادهٔ امام جمعهٔ کرمان به کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات (مهرماه ۱۳٤٤)، سال سیزدهم شمارهٔ اول، ص ۸۷ .

فصل ششم

آثار رازی بروایت

ابن ابی اصیبعه

١ـ كتاب الحاوى، وهو اجلّ كتبه واعظمها فى صناعة الطبّ وذلك انّه جمع فيه كل ماوجده متفرقا فى ذكر الامراض ومداواتها من سائر الكتب الطبّية للمتقدمين ومن اتى بعدهم الى زمانه ونسب كلّ شئ نقله فيه الى قائله هذا مع ما انّ الرازى توفى ولم يفسح له فى الاجل ان يحرّر هذا الكتاب.

٢ـ كتاب البرهان، مقالتان: الاولى سبعة عشر فصلا، والثانية اثناعشر فصلا.

٣ـ كتاب الطبّ الروحانى، ويعرف ايضاً بطبّ النفوس غرضه فيه اصلاح اخلاق النفس وهوعشرون فصلا.

٤ـ كتاب فى ان للانسان خالقا متقنا حكيما. وفيه دلائل من التشريح ومنافع الاعضاء تدلّ على انّ خلق الانسان لايمكن ان يقع بالاتفاق.

٥ـ كتاب سمع الكيان، غرضه فيه ان يكون مدخلا الى العلم الطبيعى ومسهلاً للمتعلم لحوق المعانى المتفرقة فى الكتب الطبيعيّة.

٦ـ كتاب ايساغوجى، وهوالمدخل الى المنطق.

٧ـ جمل معانى قاطيغورياس.

٨ـ جمل معانى باريمنياس.

٩ـ جمل معانى انالوطيقا الاولى الى تمام القياسات الحمليّة.

١٠ـ كتاب هيئة العالم، غرضه يبين ان الارض كرية وانها فى وسط الفلك وهو ذوقطبين يدور عليهما وان الشمس اعظم من الارض والقمر اصغر منها ومايتبع ذلك من هذا المعنى.

١١ـ كتاب فى من استعمل تفضيل الهندسة من الموسومين بالهندسة. ويوضح فيه مقدارها ومنفعتها ويرد على من رفعها فوق قدرها.

۱۲ــ مقالة فى السبب فى قتل ريح السّموم لاكثر الحيوان.

۱۳ــ كتاب فى ماجرى بينه وبين سيسن المنّانى، يريد خطاء موضوعاته و فساد ناموسه فى سبع مباحث.

۱٤ــ كتاب فى اللّذة، غرضه فيه ان يبيّن انّها داخلة تحت الرّاحة.

۱٥ــ مقالة فى العلة التى لها صار الخريف ممرضا والربيع بالضدّ على ان الشمس فى هذين الزمانين فى مدار واحد صنّفها لبعض الكتّاب.

۱٦ــ كتاب فى الفرق بين الرؤيا المنذرة وبين سائر ضروب الرؤيا.

۱۷ــ كتاب الشكوك والمناقضات التى فى كتب جالينوس.

۱۸ــ كتاب فى كيفيّة الابصار، يبيّن فيه انّ الابصار ليس يكون بشعاع يخرج من العين وينقض فيه اشكالاً من كتاب اقليدس فى المناظر.

۱۹ــ كتاب فى الرّد على الناشى فى مسائله العشر التى رام بها نقض الطب.

۲۰ــ كتاب فى علل المفاصل والنقرس وعرق النساء وهو اثنان وعشرون فصلا.

۲۱ــ كتاب اخر صغير فى وجع المفاصل.

الاثناعشر كتابا فى الصنعة.

۲۲ــ الاول كتاب المدخل التعليمى.

۲۳ــ الثانى كتاب المدخل البرهانى.

۲٤ــ الثالث كتاب الاثبات.

۲٥ــ الرابع كتاب التدبير.

۲٦ــ الخامس كتاب الحجر.

۲۷ــ السادس كتاب الاكسير عشرة ابواب.

۲۸ــ السابع كتاب شرف الصناعة وفضلها.

۲۹ــ الثامن كتاب الترتيب.

۳۰ــ التاسع كتاب التدابير.

۳۱ـ العاشر کتاب الشّواهد ونکت الرموز.

۳۲ـ الحادی عشر کتاب المحبة.

۳۳ـ الثانی عشر کتاب الحیل.

۳۴ـ کتاب فی انّ صناعة الکیمیاء صناعة اقرب الی الوجود من الامتناع سمّاه کتاب الاثبات.

۳۵ـ کتاب الاحجار یبین فیه الایضاح عن الشیء الذی یکون فی هذا العمل.

۳۶ـ کتاب الاسرار.

۳۷ـ کتاب سرّ الاسرار.

۳۸ـ کتاب التبویب.

۳۹ـ کتاب رسالة الخاصة.

۴۰ـ کتاب الحجر الاصفر.

۴۱ـ کتاب رسائل الملوك.

۴۲ـ کتاب الرّد علی الکندی فی ادخاله صناعة الکیمیاء فی الممتنع.

۴۳ـ کتاب فی انّ الحمیّة المفرطة والمبادرة الی الادویة والتقلیل من الاغذیة لایحفظ الصحة بل یجلب الامراض.

۴۴ـ مقالة فی ان جهّال الاطباء یشدون علی المرضیٰ فی منعهم من شهواتهم وان لم یکن بالانسان کثیر مرض جهلا وجزافا.

۴۵ـ کتاب سیرة الحکماء.

۴۶ـ مقالة فی ان الطین المتنقل به فیه منافع الفها لابی حازم القاضی.

۴۷ـ مقالة فی الجدری والحصبة اربعة عشر باباً.

۴۸ـ مقالة فی الحصی فی الکلی والمثانة.

۴۹ـ کتاب الی من لایحضره طبیب، وغرضه ایضاح الامراض وتوسع فی القول ویذکر فیه علة علة وانه یمکن ان یعالج بالادویة الموجودة ویعرف ایضاً بکتاب طبّ الفقراء

۵۰ـ کتاب الأدوية الموجودة بكل مكان. يذكر فيه ادوية لايحتاج الطبيب الحاذق معها الى غيرها اذا ضمّ اليها مايوجد فى المطابخ والبيوت.

۵۱ـ كتاب فى الرّد على الجاحظ فى نقض صناعة الطبّ.

۵۲ـ كتاب فى تناقض قول الجاحظ فى كتابه فى فضيلة الكلام وماغلط فيه على الفلاسفة.

۵۳ـ كتاب التقسيم والتشجير يذكر فيه تقاسيم الامراض واسبابها وعلاجها بالشرح والبيان على سبيل تقسيم وتشجير.

۵۴ـ كتاب الطب الملوكى فى العلل وعلاج الامراض كلها بالأغذية ودس الأدوية فى الأغذية حيث لابد منها وما لايكرهه العليل.

۵۵ـ كتاب فى الفالج.

۵۶ـ كتاب فى اللقوة.

۵۷ـ كتاب فى هيئة العين.

۵۸ـ كتاب فى هيئة الكبد.

۵۹ـ كتاب فى هيئة الانثيين.

۶۰ـ كتاب فى هيئة القلب.

۶۱ـ كتاب فى هيئة الصّماخ.

۶۲ـ كتاب فى هيئة المفاصل.

۶۳ـ اقراباذين.

۶۴ـ كتاب فى الانتقاد والتحرير على المعتزلة.

۶۵ـ كتاب فى الخيار المرّ.

۶۶ـ كتاب فى كيفيّة الاغتذاء وهو جوامع ذكر الأدوية المعدنيّة.

۶۷ـ كتاب فى اثقال الأدوية المركّبة.

۶۸ـ كتاب فى خواص الأشياء.

۶۹ـ كتاب كبير فى الهيولى[1].

۷۰ــ کتاب فی سبب وقوف الارض وسط الفلک علی استدارة.

۷۱ــ کتاب فی نقض الطب الروحانی علی ابن الیمان.

۷۲ــ کتاب فی ان العالم لایمکن ان یکون الّا علی مانشاهده.

۷۳ــ کتاب فی الحرکة وانّها لیست مرئیة بل معلومة.

۷۴ــ مقالة فی ان للجسم تحریکاً من ذاته وان الحرکة مبداء طبیعی.

۷۵ــ قصیدة فی المنطقیات.

۷۶ــ قصیدة فی العلم الالهی.

۷۷ــ قصیدة فی العظة الیونانیّة.

۷۸ــ کتاب الکری ومقادیر مختصرة.

۷۹ــ کتاب فی ایضاح العلة التی بها تدفع الهوام بالتغذی ومرة بالتدبیر.

۸۰ــ کتاب فی الجبر وکیف یسکن المه وما علامة الحرّ فیه والبرد.

۸۱ــ مقالة فی الاسباب الممیلة لقلوب اکثر الناس عن افاضل الاطباء الی اخسّائهم.

۸۲ــ مقالة فی ماینبغی ان یقدم من الأغذیة والفواکه وما یوخر منها.

۸۳ــ مقالة فی الرّد علی احمد بن الطیّب السرخسی فی ما ردّ به علی جالینوس فی امر الطعم المرّ.

۸۴ــ کتاب فی الرد علی المسمعی المتکلم فی ردّه علی اصحاب الهیولی[1].

۸۵ــ کتاب فی المدّة وهی الزمان وفی الخلاء والملاء وهما المکان.

۸۶ــ مقالة ابان فیها خطا جریر الطبیب فی انکار مشورته علی الامیر احمد بن اسمعیل فی تناول التوت الشامی علی اثر البطیخ فی حاله وایضاح عذره فیها.

۸۷ــ کتاب فی نقض کتاب انابو الی فرفوریوس فی شرح مذاهب ارسطوطالیس فی العلم الالهی.

۸۸ــ کتاب فی العلم الالهی.

۸۹ــ کتاب فی الهیولی المطلقة والجزئیة.

٩٠– کتاب الی ابی القاسم البلخی والزیادة علی جوابه.

٩١– کتاب فی العلم الالهی علی رای افلاطون.

٩٢– کتاب فی الرد علی ابی القاسم البلخی فیما ناقض به فی المقالة الثانیة من کتابه فی العلم الالهی.

٩٣– کتاب فی محنة الذهب والفضة والمیزان الطبیعی.

٩٤– کتاب فی الثبوت فی الحکمة.

٩٥– کتاب فی عذر من اشتغل بالشطرنج.

٩٦– کتاب فی حکمة النرد.

٩٧– کتاب فی حیل المنمس.

٩٨– کتاب فی ان للعالم خالقاً حکیما.

٩٩– کتاب فی الباه یبین فیه الامزاج ومنافع الباه ومضارّه.

١٠٠– کتاب الزیادة التی زادها فی الباه.

١٠١– کتاب المنصوری الفه للأمیر منصور بن اسحٰق بن اسمعیل بن احمد صاحب خراسان وتجری فیه الاختصار وایجاز مع جمعه لجمل وجوامع ونکت وعیون من صناعة الطب علمها وعملها وهو عشر مقالات:

المقالة الاولی فی المدخل الی الطب.

المقالة الثانیة فی تعرف مزاج الابدان وهیئتها والاخلاط الغالبة علیها واستدلالات وجیزه جامعة من الفراسة.

المقالة الثالثة فی قوی الأغذیة والأدویة.

المقالة الرابعة فی حفظ الصحّة.

المقالة الخامسة فی الزینة.

المقالة السادسة فی تدبیر المسافرین.

المقالة السابعة جمل وجوامع فی صناعة الجبر والجراحات والقروح.

المقالة الثامنة فی السموم والهوام.

المقالة التاسعة فی الامراض الحادثة من القرن الی القدم.

المقالة العاشرة فی الحمیّات وما یتبع ذالک ممّا یحتاج الی معرفته فی تحدید علاجها.

مقالة اضافها الی کتاب المنصوری وهی فی الامور الطبیعیّة.

۱۰۲- کتاب الجامع ویسمّی حاصر صناعة الطب وغرضه فی هذا الکتاب جمع ماوقع الیه وادرکه من کتاب طب قدیم او محدث الی موضع واحد فی کل باب وهو ینقسم اثنی عشر قسماً:

القسم الاول فی حفظ الصحة وعلاج الامراض والوثی والجبر والعلاجات.

القسم الثانی فی قوی الأغذیة والأدویة ومایحتاج الیه من التدبیر فی الطب.

القسم الثالث فی الأدویة المرکبة فیه ذکر مایحتاج الیه منها عل سبیل الاقراباذین.

القسم الرابع فی مایحتاج الیه من الطب فی سحق الأدویة واحراقها وتصعیداتها وغسلها واستخراج قواها وحفظها ومقدار بقاء قوّة کل دواء منها وما اشبه ذلک.

القسم الخامس فی صیدلة الطب فیه صفة الأدویة والوانها وطعومها وروائحها ومعادنها وجیّدها وردیها ونحو ذلک من علل الصیدلة.

القسم السادس فی الابدال یذکر فیهماینوب عن کلّ دواء أو غذاء اذا لم یوجد.

القسم السابع فی تفسیر الاسماء والاوزان والمکاییل التی للعقاقیر وتسمیة الأعضاء والأدواء بالیونانیّة والسریانیّة و الفارسیّة والهندیة والعربیّة علی سبیل الکتب المسمّاة بشقشماهی.

القسم الثامن فی التشریح ومنافع الأعضاء.

القسم التاسع فی الأسباب الطبیعیة من صناعة الطب غرضه فیه ان یبیّن اسباب العلل بالأمر الطبیعی.

القسم العاشر فی المدخل الی صناعة الطب وهو مقالتان الاولی منها فی الأشیاء الطبیعیّة والثانیة فی اوائل الطبّ.

القسم الحادی عشر جمل علاجات وصفات وغیر ذلک.

القسم الثانی عشر فی مااستدرکه من کتب جالینوس ولم یذکرها حنین ولاهی فی فهرست جالینوس.

اقول هذا التقسیم المذکور هیهنا لیس هو کتابه المعروف بالحاوی ولاهو تقسیم مرض ویمکن ان هذه کانت مسودات کتب وجدت للرازی بعد موته وهی مجموعة علی هذا الترتیب فحسبت انها کتاب واحد والی غایتی هذه ما رایت نسخة لهذا الکتاب ولاوجدت من اخبرانه راه.

١٠٣– الفاخر فی الطب اقول انما اثبت هذا الکتاب فی جملة کتبه لکونه قد نسب الیه واشتهر انه له وبالجمله فانّه کتاب جید قد استوعب فیه مولفه ذکر الامراض ومداواتها واختیار معالجتها علی اتم ما یکون وافضله وجمهور ما فیه منقول من کتاب التقسیم والتشجیر للرازی ومن کنّاش ابن سرابیون وکل ما فیه من کلام الرازی فاوّله قال محمد ولامین الدولة ابن التلمیذ حاشیة علی هذا الکتاب وانه للرازی قال الذی کثیراً مایذکره للرازی فی کتاب الفاخر قال محمّد هوالمعروف بالحسن طبیب المقتدر کان طبیباً ببغداد ماهراً فی علم الطب وکان بیته بیت الطب وکان له ثلاث اخوة احدهم کحّال حاذق یعرف بسلیمان واخرطبیب لیس فی رتبته یعرف بهارون والثالث صیدلانی کبیر الصیت ببغداد فی الحرفة وله کناش عجیب فی تجاربه لکنّه قلیل الوجود الّا ببغداد المحروسة.

١٠٤– فی العلة التی صار متی انقطع من البدن شیء حتی یتبرأ منه انه لایلتصق به وان کان صغیراً ویلصق به من الجراحات العظیمة القدرغیر المتبرئة ماهو اعظم من ذلک کثیراً.

١٠٥– رسالة فی الماء المبرّد علی الثلج والمبرّد من غیر ان یطرح فیه الثلج والذی یغلی ثمّ یبرد فی الجلید والثلج.

١٠٦– کتاب فی العلة التی لها صار السّمک الطرّی معطشاً.

١٠٧– رسالة فی انه لایوجد شراب غیر مسکر یفی بجمیع افعال الشراب المسکر المحمود فی البدن.

۱۰۸– کتاب فی علامات اقبال الدولة.

۱۰۹– کتاب فی فضل العین علی سائر الحواسّ.

۱۱۰– رسالة فی ان غروب الشمس وسائر الکواکب عنا وطلوعها علینا لیس من اجل حرکة الارض بل من حرکة الفلک.

۱۱۱– کتاب فی المنطق یذکر فیه جمیع مایحتاج الیه منه بالفاظ متکلمی الاسلام.

۱۱۲– کتاب فی فسخ ظن من یتوهم ان الکواکب لیست فی نهایة الاستدارة وغیر ذلک.

۱۱۳– کتاب فی انه لایتصور لمن لأدریة له بالبرهان انّ الارض کریة وان الناس حولها.

۱۱۴– رسالة یبحث فیها عن الارض الطبیعیة طین هی ام حجر داخل سمع الکیان.

۱۱۵– کتاب یوضح فیه ان الترکیب نوعان وغیر ذلک.

۱۱۶– مقالة فی العادة وانها تکون طبیعیّة.

۱۱۷– مقالة فی المنفعة فی اطراف الاجفان دائماً.

۱۱۸– مقالة فی العلة التی من اجلها تضیق النواظر فی النور وتتسع فی الظلمة.

۱۱۹– مقالة فی العلة التی لها تزعم الجهّال ان الثلج یعطّش.

۱۲۰– مقالة فی العلة التی لها یحرق الثلج ویقرح.

۱۲۱– کتاب اطعمة المرضی!

۱۲۲– مقالة فیما استدرکه من الفصل فی کلام فی القائلین بحدوث الاجسام وعلی القائلین بقدمها.

۱۲۳– کتاب فی ان العلل الیسیرة بعضها اعسر تعرّفاً وعلاجاً وغیر ذلک.

۱۲۴– کتاب العلة التی لها تذمّ العوام الاطبّا الحذاق.

۱۲۵– رسالة فی العلل المشکلة وعذر الطبیب وغیر ذلک.

۱۲۶– رسالة فی العلل القاتلة لعظمها والقاتلة لظهور بغتة ممّا لایقدر الطبیب علی صلاحها.

۱۲۷– کتاب فی انّ الطبیب الحاذق لیس هو من قدر علیٰ ابراء جمیع العلل فانّ ذلک لیس فی الوسع ولا فی صناعة ابقراط وانّه قد یستحق ان یشکر الطبیب ویمدح وان تعظم

صناعةالطبّ وتشرف وان هو لم يقدر على ذلك بعد ان يكون متقدّماً لأهل بلده وعصره.

۱۲۸– رسالة فی ان ّ الصانع المتعرف بصناعته معدوم فی جل ّ الصناعات لا فی الطبّ خاصّة ولعلّة التی من اجلها صار ینجح جهّال الاطباء والعوام والنساء فی المدن فی علاج بعض الامراض الشر من العلماء وعذر الطبیب فی ذلك.

۱۲۹– کتاب الممتحن فی الطبّ علی سبیل کنّاش.

۱۳۰– کتاب فی انّ النفس لیس بجسم.

۱۳۱– کتاب فی الکواکب السبعة فی الحکمة.

۱۳۲– رسالة الی الحسن بن اسحٰق بن محارب القمی.

۱۳۳– کتاب فی النفس المغبرة.

۱۳٤– کتاب فی النفس الکبیر.

۱۳۵– مقالة فی العلّة التی من اجلها یعرض الزکام لأبی زید البلخی فی فصل الربیع عند شمّه الورد.

۱۳٦– رسالة فی محنة الطبیب وکیف ینبغی ان یکون حاله فی نفسه وبدنه وسیرته وآدابه.

۱۳۷– رسالة فی مقدار مایمکن ان یستدرك من احکام النجوم علی رأی الفلاسفة الطبیعیین ومن لم یقل منهم ان الکواکب احیاء وما یمکن ان یستدرك علی رأی من قال انها احیاء.

۱۳۸– کتاب فی العلة التی لما صار یحدث للنوم فی رؤوس بعض الناس شبیها بالزکام.

۱۳۹– کتاب فی الشکوك التی علی برقلس.

۱٤۰– کتاب فی تفسیر کتاب افلوطرخس لکتاب طیماوس.

۱٤۱– رسالة فی علة خلق السباع والهوام.

۱٤۲– کتاب فی اتمام ماناقض به القائلین بالهیولی[1].

۱٤۳– کتاب فی ان ّ المناقضة التی بین اهل الدهر واهل التوحید فی سبب احداث العالم انما جاز من نقصان السمة فی اسباب الفعل بعضه علی التمادیه وبعضه علی القائلین بقدم العالم.

۱۴۴– کتاب فی نقضه علیٰ علی بن شهیدالبلخی فیما ناقضه به فی امراللّذة.

۱۴۵– کتاب فی الریاضة.

۱۴۶– کتاب فی النقض علی الکیّال فی الامامة.

۱۴۷– کتاب فی انه لایجوز ان یکون سکون وافتراق.

۱۴۸– کتاب فی اتمام کتاب افلوطرخس.

۱۴۹– کتاب فی نقض کتاب التدبیر.

۱۵۰– اختصار کتاب حیلة البرء لجالینوس.

۱۵۱– اختصار کتاب النبض الکبیر لجالینوس.

۱۵۲– تلخیص کتاب العلل والاعراض لجالینوس.

۱۵۳– تلخیص کتاب الاعضاء الآلمة.

۱۵۴– کتاب الانتقاد علی اهل الاعتزال.

۱۵۵– کتاب فی نقض کتاب البلخی لکتاب العلم الالهی والردّ علیه.

۱۵۶– کتاب فی انّه یجوز ان یکون سکون واجتماع ولایجوز ان یکون حرکة واجتماع لم یزل.

۱۵۷– رسالة فی ان قطر المربع لایشارك الضلع من غیر هندسة.

۱۵۸– کتاب فی الاشفاق علی اهل التحصیل من المتکلمین بالفلسفة وغرضه یبین مذهب الفلاسفة فی العلم الالهی لمنع القاری بذلک عن المتحرك الیهم:

۱۵۹– کتاب فی السیرة الفلسفیة وسیرة اهل المدینة الفاضلة.

۱۶۰– کتاب فی وجوب الدعا والدعاوی.

۱۶۱– کتاب الحاصل وغرضه فیه مایحصل من العلم الالهی من طریق الاخذ بالحرص وطریق البرهان.

۱۶۲– رسالة لطیفة فی العلم الالهی.

۱۶۳– کتاب منافع الأغذیة ودفع مضارها وهو مقالتان یذکر فی الاولی منها مایدفع

بەضرر الأطعمة فى كل وقت ومزاج وحال وفى الثانية قولان استعمال الأغذية ودفع التخم ومضارها الفـّه للأمير ابى العبّاس احمدبن على.

١٦٤ــ كتاب الى على بن شهيد البلخى فى تثبيت المعاد غرضه فيه النقض على من ابطل المعاد ويثبت ان معاداً.

١٦٥ــ كتاب علة جذب حجر المغنيطيس للحديد وفيه كلام كثير فى الخلاء.

١٦٦ــ كتاب كبير فى النفس.

١٦٧ــ كتاب صغير فى النفس.

١٦٨ــ كتاب ميزان العقل.

١٦٩ــ كتاب فى الشراب المسكر وهو مقالتان.

١٧٠ــ مقالة فى السكنجبين ومنافعه ومضاره.

١٧١ــ كتاب فى القولنج.

١٧٢ مقالة فى القولنج الحارّ وهو المعروف بكتاب القولنج الصغير.

١٧٣ــ كتاب فى تفسير كتاب جالينوس لفصول ابقراط.

١٧٤ــ كتاب فى الابنة وعلاجها وتبيينها.

١٧٥ــ كتاب فى نقض كتاب الوجود لمنصور بن طلحة.

١٧٦ــ كتاب فى ما يرومه من اظهار مايدّعى من عيوب الاولياء. وهذا الكتاب ان كان قدالّف ـ والله اعلم ـ فربما ان بعض الاشرار المعادين للرازى قدالّفه ونسبه اليه ليس ممّن يرى ذلك الكتاب أو يسمع به الظن بالرازى والّا فالرازى اجل من ان يحاول هذا الأمر وان يصنف فى هذا المعنى وحتى ان بعض من يذمّ الرازى بل يكفره كعلى بن رضوان المصرى وغيره يسمّون ذلك الكتاب كتاب الرازى فى مخاريق الانبياء.

١٧٧ــ كتاب فى آثار الامام الفاضل المعصوم.

١٧٨ــ كتاب فى استفراغ المحمومين قبل النّضج.

١٧٩ــ كتاب الامام والمأموم المحقين.

۱۸۰- کتاب خواصّ التلامیذ.

۱۸۱- کتاب شروط النظر.

۱۸۲- کتاب الآراء الطبیعیّة.

۱۸۳- کتاب خطاء غرض الطبیب.

۱۸۴- اشعار فی العلم الالهی.

۱۸۵- صفة مداد معجون لانظیر له.

۱۸۶- نقل کتاب الأسّ لجابر الی الشعر.

۱۸۷- رسالة فی الترکیب.

۱۸۸- رسالة فی کیفیّة النحو.

۱۸۹- رسالة فی العطش وازدیاد الحرارة لذلک.

۱۹۰- کتاب فی جمل الموسیقی.

۱۹۱- کتاب فی الاوهام والحرکات النفسانیّة.

۱۹۲- کتاب فی العمل بالحدید والجبر.

۱۹۳- کتاب فی مایعتقده رایا.

۱۹۴- کتاب فی ما اغفلته الفلاسفة.

۱۹۵- کتاب السرّ فی الحکمة.

۱۹۶- کتاب فی منافع الاعضاء.

۱۹۷- کتاب الکافی فی الطبّ.

۱۹۸- کتاب فی المتنقّل.

۱۹۹- کتاب الاقرابادین المختصر.

۲۰۰- کتاب فی البرء یوضح فیه انّ الترکیب نوعان اما ترکیب اجسام مختلفة وامّا ترکیب الاجسام المتشابهة الاجزاء وانّه لیس واحد علی الحقیقة الاخری.

۲۰۱- کتاب الی ابی القاسم بن دلف فی الحکمة.

۲۰۲– کتاب الی علی بن وهبان فیه باب واحد فی الشمس.

۲۰۳– کتاب الی ابن ابی الساج فی الحکمة.

۲۰۴– کتاب الی الداعی الاطروش فی الحکمة.

۲۰۵– کتاب سرّ الاسرار فی الحکمة.

۱۰۶– کتاب سرّ الطبّ.

۱۰۷– کتاب فی شرف الفصد عند الاستفراغات الامتلائیة رداءة وکمّیة وفضله علی سائر الاستفراغات والابانة علی ان الفصد لایمنعه عند الاحتیاج الیه شیء البتة الّفه للأمیر ابی علی احمد بن اسمعیل بن احمد.

۲۰۸– کتاب المرشد ویسمّی کتاب الفصول.

۲۰۹– رسالة فی انّ العلل المستکملة التی لایقدر الاعلّاء ان یعبروا عنها ویحتاج الطبیب الی لزوم العلیل والی استعمال بعض التجربة لاستخراجها والوقوف علیها وتوقف الطبیب.

۲۱۰– کتاب مختصر فی اللبن.

۲۱۱– کلام جری بینه وبین المسعودی فی حدوث العالم.

۲۱۲– کتاب المدخل الی الطبّ.

۲۱۳– مقالة فی المذاقات.

۲۱۴– مقالة فی البهق والبرص.

۲۱۵– کتاب زینة الکُتّاب.

۲۱۶– کتاب برء السّاعة الّفه للوزیر ابی القاسم بن عبدالله.

۲۱۷– مقالة فی البواسیر والشقاق فی المقعدة.

۲۱۸– کلام فی الفروق بین الامراض.

۲۱۹– مقالة فی الحرقة الکائنة فی الاحلیل والمثانة.

۲۲۰– کتاب طبّ الفقراء.

۲۲۱– رسالة الی الوزیر ابی الحسن علی بن عیسی بن داود بن الجرّاح القنائی فی الاعلال

الحادثة علی ظاهر الجسد.

۲۲۲ــ رسالة الی تلمیذه یوسف بن یعقوب فی ادویة العین وعلاجها ومداواتها وترکیب الادویة لما یحتاج الیه من ذلک.

۲۲۳ــ کتاب صیدلة الطب.

۲۲۴ــ کتاب فی جواهر الاجسام.

۲۲۵ــ کتاب فی سیرته.

۲۲۶ــ مقالة فی الزکام والنزلة وامتلاء الرأس ومنع النزلة الی الصّدر والریح التی تسدّ المنخرین ومنع التنفس بهما.

۲۲۷ــ مقالة فی ابدال الادویة المستعملة فی الطب والعلاج وقوانینها وجهة استعمالها.

۲۲۸ــ کتاب صفات البیمارستان.

۲۲۹ــ مقالة فی الأغذیة مختصرة.

۲۳۰ــ مقالة فی ماسئل عنه فی انّه لم صار من قلّ جماعه من الانسان طال عمره الّفها لامیر ابی العباس احمدبن علی.

۲۳۱ــ مقالة فی العلة التی لها اذا اکلت الحیوانات سخنت ابدانها ماخلا الانسان فانّه یجد عند اکله فتورا.

۲۳۲ــ مقالة فی الکیفیّات.

۲۳۳ــ رسالة فی الحمّام ومنافعه ومضارّه.

۲۳۴ــ کتاب فی الدواء المسهل والمقیء.

۲۳۵ــ مقالة فی علاج العین بالحدید.

فصل هفتم

طبّ روحانی

پیشینیان فلسفه را بدو قسم نظری و عملی تقسیم می کردند واخلاق را یکی ازشعب فلسفهٔ عملی بشمار می‌آوردند. ابن مسکویه می‌گوید تحصیل سعادت به حکمت بستگی دارد وحکمت را دوجزءاست نظری‌وعملی‌وسپس گوید کتابهای حکمت‌عملی‌همان کتابهای‌اخلاق است که نفس بوسیلهٔ آن پاك ومهذّب می‌گردد[1] وهمچنین طبّ را به‌طبّ اجسام وطب نفوس تقسیم می کردند ومی‌گفتند با طبّ نفس باید باصلاح ودرمان اخلاق پرداخت و آن را از افراط وتفریط دور کردوباعتدال نزدیک ساخت[2]. درسخنان فیلسوفان‌وهمچنین درقرآن و احادیث اشاره به‌بیماری نفس و قلب شده‌است افلاطون گفته: «بیماری نفس عبارتست‌ازنادانی»[3]. ودرقرآن آمده: «فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً»[4]. ونیز روایت شده: «المَرَضُ نَوعَانِ: مَرَضُ القُلُوبِ وَمَرَضُ الأبدَانِ»[5]. بنابراین ازطبیب وفیلسوفی چون رازی ازدوجهت باید انتظارداشت که دربارهٔ اخلاق سخن گفته وکتاب تألیف کرده‌باشد خوشبختانه علی‌رغم اینکه بیشتر کتابهای فلسفی رازی درنتیجه تعصّب و تکفیر و حوادث روزگار ازبین رفته چند کتاب ازاو که دربارهٔ اخلاق است

۱- ابن مسکویه، الفوزالاصغر، ص ۶۸

۲- ابن حزم اندلسی، رسالة مراتب العلوم (رسائل ابن‌حزم الاندلسی)، ص ۷۹

۳- جالینوس، جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی، ص ۳۱. متن عربی‌این کتاب باترجمهٔ لاتین و فهرست لغات فلسفی آن که بوسیلهٔ پول کراوس و ریچارد والزر انجام گرفته درمجموعهٔ (Plato Arabus I) تحت عنوان زیر چاپ شده است:

Galeni Compendium Timaei Platonis.

۴- قران کریم، سورة البقرة، آیهٔ ۱۰

۵- ابن القیم الجوزیة، الطب النبوی، ص ۱

باقی مانده که مهمترین آنها «الطبّ الرّوحانی» است. این کتاب درضمن «رسائل فلسفیّة رازی» بوسیلهٔ پول کراوس درسال ۱۹۳۹ در قاهره بطبع رسیده‌است[۱]. ماخذ چاپ کراوس نسخه‌های موزهٔ بریتانیا و واتیکان و دارالکتب المصریّة بوده‌است و نسخهٔ قدیم‌تری درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران بشمارهٔ ۱۵۵۹ میکروفیلم موجود است که درسال ۶۳۶ نوشته شده‌است و برای چاپ بعدی طب روحانی باید مورداستفاده قرار گیرد.

این کتاب نیز مورد توجّه و عنایت خاورشناسان بوده است چنانکه دی بور مستشرق هلندی درسال ۱۹۲۰ مقالهٔ کوتاهی دربارهٔ آن نوشته و بعضی ازفقرات آن را بزبان هلندی ترجمه کرده است[۲]. ودرسال ۱۹۵۰ بوسیلهٔ آربری استاد دانشگاه کمبریج بزبان انگلیسی ترجمه شده‌است[۳].

رازی کتاب طبّ روحانی را بخواهش ابوصالح منصوربن‌اسحاق بن احمدبن اسد که ازسال ۲۹۰ تا ۲۹۶ ازطرف پسرعم خود احمدبن‌اسماعیل‌بن‌احمد دوّمین پادشاه سامانی درری حکومت کرده‌است[۴] نوشت. این‌امیر همان کسی‌است که رازی «کتاب المنصوری» خودرا

---

۱ - این قسمت بعنوان «الجزء الاول» منتشر شده. کراوس سواد جلد دوم «رسائل فلسفیة» را بنا باظهار خود درآغاز جلد اول‌آماده برای چاپ کرده بود ولی‌متاسفانه او در روز ۱۲ اکتبر ۱۹۴۴ درقاهره خودکشی کرد و آن مواد به‌مؤسسهٔ فرانسوی باستان‌شناسی شرقی منتقل گشت. کراوس از خاورشناسان بزرگ بود و در مدت نسبهٔ کوتاه عمر علمی خود آثار کم نظیری از خود بجا گذاشت برای آشنائی با آثار کراوس رجوع شود به‌مقالهٔ رزنتال دربارهٔ «مجموعهٔ رسائل جابربن حیان» که بوسیلهٔ کراوس چاپ شده، درمجلهٔ:

American Oriental Society (Baltimore, 1945), P. 68.

۲- این مقاله در مجلهٔ آکادمی‌علوم هلند (امستردام ۱۹۲۰)، ص ۱-۱۷ تحت عنوان زیر چاپ شده است:

De « Medicina Mentis » Van Den Arts Razi.

۳- بدین عنوان: *The Spiritual Physick of Rhazes.*

۴- یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۲ ص ۹۰۱

که بعدها شهرت جهانی یافت بنام او کرده‌است و در آغاز طب روحانی می گوید این کتاب را الطبّ الرّوحانی نامیدم تاعدیل و قرین کتاب المنصوری باشد در طبّ جسدانی[۱].

پیش‌از رازی یعقوب بن‌اسحٰق کندی کتابی بنام الطّبّ الرُّوحانی داشته ولی بدست ما نرسیده[۲]. ومعلوم نیست آیا این همان کتابی‌است که بعنوان «فِی‌الأخْلاق» نوشته که نسخه‌ای از آن دریکی از کتابخانه‌های شخصی درشهرحلب بدست‌آمده[۳] و یا اینکه کتابی دیگراست علی ای حال افکـار و عقائد اخلاقی کندی مورد توجّه دانشمندان فن بوده و ابن مسکویه درکتاب خود فصلی را ازاونقل می کند[۴]واز رساله‌ای که‌او بنام «فِی‌حُدُودِ الأشْیَاءِ وَرُسُومِهَا» نوشته[۵] و در آن بتعریف اصطلاحات و لغـات فلسفی و اخلاقی پرداخته استنباط می‌شودکه روش او با روش رازی کاملاً متفاوت است و بالعکس با روش ابن مسکویه در «تَهْذِیبُ الأخْلاق وَتَطْهِیر الأعراق»[۶] و یحیی بن عدی در «تَهْذِیبُ الأخلاق»[۷] و ابن سینا در رسالهٔ «فِی عِلْمِ الأخْلاق»[۸] و ابن حزم در رسالهٔ «فِی مُدَاواةِ النُّفُوس وَتَهْذِیبِ الأخْلاق»[۹] مانندگی دارد و می‌توان گفت که این‌ها روش کندی را که بیشتر ارسطوئی بوده دنبال کرده‌اند ولی رازی چنانکه پس‌از این دیده می‌شود بیشتر متأثّر از افلاطون و جالینوس بوده وکمتر اثر ارسطو درافکار او دیده می‌شود.

۱- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۱۵

۲-الاب رتشردیوسف مکارثی الیسوعی، التصانیف المنسوبة الی فیلسوف‌العرب، ص ۳۰

۳-والزر، تاثیر فلسفهٔ یونان در اسلام، ص۲۲۳

۴- ابن مسکویه، تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق، ص ۱۶۷

۵-الکندی، فی حدود الاشیاء ورسومها (رسائل الکندی الفلسفیة)، ج ۱، ص ۱۶۰

۶- و نیز درکتابهای دیگر او مانند: الفوز الاصغر و کتاب السعادة.

۷- این کتاب درمجموعهٔ رسائل‌البلغاء، ص۵۲۲-۴۸۳ چاپ شده است.

۸- ابن‌سینا، تسع رسائل فی‌الحکمة والطبیعیات، ص۱۵۲

۹- رسائل ابن‌حزم الاندلسی، ص۱۷۳-۱۱۵

پیش از رازی کتاب قابل توجهی دیگر در اخلاق بنظر نمی آید که بتوان طبّ روحانی را با آن مقایسه کرد کتابی که شهاب الدین احمد بن محمد بن ابی الرّبیع بنام «سُلُوکُ المَالِکِ فِی تَدْبِیرِ المَمَالِکِ» برای المعتصم بالله خلیفهٔ عباسی تألیف کرده[1] ودرآن مباحث مربوط بسیاست مُدُن و تهذیب اخلاق را آورده اصالتش مورد تردید است زیرا مطالب کتاب چنان پخته و پرداخته شده‌است که بعید می‌نماید درسیاست مدن مقدّم برفارابی و دراخلاق مقدّم بر ابن مسکویه و یحیی بن عدی باشد وچنانکه جرجی زیدان حدس زده است احتمال می‌رود که کلمهٔ «معتصم» دراصل «مستعصم» بوده و نسّاخ مرتکب اشتباه شده‌اند[2]. پس از رازی تعبیر طبّ روحانی شایع و متداول گردید چنانکه میرسید شریف جرجانی درکتاب «التَّعْرِیفَات» طبّ روحانی را چنین تعریف کرده‌است:

«الطِّبُّ الرُّوحَانِی هُوَ العِلْمُ بِکَمَالاتِ الْقُلُوبِ وَ آفَاتِهَا وَ أَمْرَاضِهَا وَأَدْوَائِهَا وَبِکَیْفِیَّةِ صِحَّتِها وَ أعْتِدَالِهَا».

وسپس درتعریف طب روحانی گوید:

«هُوَالشَّیْخُ الْعَارِفُ بِذٰلِکَ الطِّبِّ الْقَادِرُ عَلَى الإرْشَادِ وَالتَّکْمِیل»[3].

ابوالفرج عبدالرحمن ابن جوزی متوفی ۵۹۷ کتابی بنام «الطِّبُّ الرُّوحَانِی» نوشته وعنوان نوزده فصل از فصول بیستگانه کتاب رازی را برای فصول کتاب خود انتخاب کرده و فقط

۱- این کتاب درقاهرهٔ بسال ۱۳۲۹ ق. چاپ شده‌است. برای آگاهی بیشتر از سلوك المالك رجوع شود به‌مقالهٔ شروانی تحت عنوان: متفکری سیاسی درقرن نهم میلادی، مجلهٔ فرهنگ اسلامی (۱۹٤۱)، ج ۱۵ شمارهٔ ۲ ص ۱٤۳-۱۵٦

۲- جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیة، ج ۲ ص ۲۱٤

۳- میر سید شریف جرجانی، التعریفات، ص ۱۲۲. از طب روحانی تعبیر به‌طب نفوس نیز شده چنانکه طب جسدانی را طب اجسام هم گفته‌اند بی‌مناسبت نیست یادآور شود که برخی از دانشمندان هنگام یاد کردن از طب روحانی و جسمانی طب دیگری را هم ذکر کرده‌اند بنام «طب المعاشرات» واز آن حکومت را اراده کرده‌اند رجوع شود به: تدبیرالمتوحد، ابن باجه اندلسی، ص ۱۲

عنوان فصل چهاردهم را که «فِی دَفْعِ الإِنْهِمَاكِ فِیالشَّراب» می‌باشد نیاورده‌است دراین کتاب مطالب کتاب رازی را با آیات و احادیث واشعارو امثال و حکم آمیخته و ابوابی را برآن افزوده و نامی‌هم از متقدّم خود نیاورده‌است او حتی آغاز کتاب خود را مانند رازی دربارهٔ ستایش عقل و برتری آن قرار داده[1] ولی تعبیر «زَمُّ الهَوَیٰ» یعنی مهارکردن هوای نفس را که رازی درطب روحانی آن را بسیار بکار برده درکتاب ابن جوزی بصورت «ذَمُّ الهَوَیٰ» یعنی نکوهش هوای نفس دیده می‌شود[2] اونیز کتاب مستقل دیگری نیز تألیف کرده وآن را «ذَمُّ الهَوَیٰ» نامیده است[3] و ما نمی‌دانیم این اشتباه ناشی از ابن جوزی‌است یا از نسّاخی که کتابهای اورا کتابت کرده‌اند.

دراینجا دونکتهٔ مهم باید درنظر گرفته شود یکی اینکه رازی همچنانکه درفلسفه متمایل بافلاطون بوده‌است دراخلاق نیز ازاو پیروی کرده ودیگر اینکه او برخلاف ابن مسکویه که هرچه را پیشینیان گفته‌اند بدون هیچ‌گونه نقد و نظری نقل کرده. خودرا بعنوان یک انتقاد کننده که دارای فکری مستقل است نشان می‌دهد و همین دوجنبه رازی موجب شده است که مورد طعن و حمله قرار گیرد او در مناظره‌ای که با ابوحاتم رازی[4] همشهری خود دربارهٔ مطالب فلسفی و کلامی کرده است هنگام بحث درباب قدیم بودن مکان صریحاً اظهار می‌کندکه آنچه او گفته است قول افلاطون است وآنچه ابوحاتم درمخالفت با او بدان متشبّث شده‌است قول ارسطو می‌باشد[5] وصاعداندلسی نیز

۱- ابن جوزی، الطب الروحانی، ص۵ «فی فضل العقل».

۲- ابن جوزی، الطب الروحانی، ص۵ «فی ذم الهوی».

۳- این کتاب درقاهره بسال ۱۹۶۲ چاپ شده‌است. عنوان باب اول و دوم این کتاب نیز مانند کتاب دیگر او بمتابعت از رازی چنین آمده‌است: «فی ذکر العقل و فضله و ذکر ماهیته» «فی ذم الهوی والشهوات».

۴- ابوحاتم احمدبن حمدان رازی از داعیان مشهور اسماعیلیه واز معاصران محمد بن زکریاء بوده‌است او مناظرات خودرا با رازی درکتابی گردکرده و آن را بنام «اعلام النبوة» نامیده‌است. درباره ابوحاتم وکتاب او پس‌ازاین بحث خواهد شد.

۵- ابوحاتم رازی، اعلام النبوة، (رسائل فلسفیة)، ص۳۰۷

تصریح می کند باینکه رازی ازارسطو کناره گیری کرده و برارسطوخرده گرفته که‌از افلاطون ومتقدّمان فلاسفه جدا شده است[۱] . و چون درعقیدهٔ بقدم زمان و مکان که مسعودی اصل آن را به «مجوس»[۲] و نیز مولّف البدء والتاریخ به «ثنویّة»[۳] نسبت می‌دهد پنداشته شده که رازی متمایل به‌ثنویت بوده لذا کتاب الطب‌الروحانی‌اوهم مانندکتاب العلم‌الالهی اومورد حمله‌واتهام به‌ثنویت قرار گرفت چنانکه صاعداندلسی گوید اودرکتاب‌العلم‌الالهی والطب الروحانی بمخالفت ارسطو پرداخت و در اشراك مذهب ثنویت را نیکو شمرد[۴] وگرنه رازی که «الرّد علی سیسن الثّنَوی»[۵] را نوشته و در الطبّ الرّوحانی[۶] والسّیرة الفلسفیّة[۷] آشکارا «منّانیّه» را مورد طعن قرار داده چگونه ممکن است که بجانب ثنویت متمایل بوده باشد.

به رازی کتابی منسوب است که آن را «مَخَارِیقُ الأنْبیاء» پنداشته[۸] ودرآن ردّ مسأله نبوّت پرداخته است و چون با تضعیف مسأله نبوت مسألهٔ امامت نیز سست می‌شود ـ زیرا شیعه قائل به‌تشاکل میان پیغمبران و امامان است[۹]ـ دانشمندان اسماعیلی بیش‌ازهمه درصدد ردّ و نقض رازی برآمدند ازجمله حمیدالدین کرمانی مشهوربه «حجّة العراقین» که از بزرگان دعاة اسماعیلیه بود کتابی بنام «الأقوالُ الذّهَبِیّة» نوشت که درآن ازیک طرف بدفاع ازابوحاتم رازی گفته‌های او را درمباحثات فلسفی و کلامی

۱- صاعدبن احمدالاندلسی، طبقات الامم، ص۳۳
۲- ابوالحسن المسعودی، التنبیه والاشراف ، ص۸۱
۳- مقدسی ، البدء والتاریخ، ج٤ص۲۵
٤- صاعد اندلسی ، طبقات الامم، ص۳۳
۵- ابوریحان ، رساله ، شمارهٔ ۱٤۰
۶- رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ،ص۹۱
۷- رازی ، السیرة الفلسفیة (رسائل‌فلسفیة)، ص۹۷ و ۹۹
۸- مقدسی ، البدء والتاریخ ، ج ۳ ، ص۱۱۰
۹- ابن بابویه ، کمال‌الدین و تمام النعمة ، ص۲

با رازی تتمیم وتکمیل کرد واز طرفی دیگر مستقیماً عقائد اخلاقی رازی را درالطبّ الروحانی مردود جلوه داد. فقراتی از کتاب الاقوال الذهبیّه که در ردّ برالطبّ الروحانی است در ذیل کتاب طب روحانی بوسیلهٔ پول کراوس آورده شده کتاب الاقوال الذهبیه هنوز چاپ نشده ونسخه‌های متعددی ازآن دردسترس می‌باشد[۱].

رازی دراخلاق فلسفی خود تابع افلاطون بود وازراه مطالعهٔ کتابهای جالینوس به‌افکار افلاطون دست یافته بود و جالینوس خود هم از جهت طبی وهم از جهت فلسفی دراو مؤثر بوده‌است. نفوذ فلسفی افلاطون درفلاسفهٔ اسلام بوسیلهٔ مفسّران نوافلاطونی مانند پلوتن (Plotinus) و فرفوریوس (Porphyry) و ابرقلس (Proclus) صورت گرفت[۲] و نفوذ اخلاق فلسفی (Moral philosophy) او در دانشمندان اسلامی که کتاب در علم اخلاق تصنیف کردند بیشتر مرهون جالینوس بوده‌است زیرا مهمترین مرجع اخلاق فلسفی در آثار افلاطون کتابهای جمهوریت *Republic* و طیماوس *Timaeus* و نوامیس *Laws* اوست و جالینوس در سلسله کتبی که بنام جوامع[۳] *Epitome* معروف است کتابهای فوق را تلخیص کرده و سپس ترجمهٔ عربی آنها در دسترس فلاسفهٔ اسلامی قرار گرفته‌است. چنانکه می‌دانیم جالینوس کتابی بنام «جوامع کتاب النّوامیس» داشته که موسی بن میمون اسرائیلی فقره‌ای از آن را درشرح کتاب الفصول بقراط بعربی نقل کرده‌است[۴] وهمچنین «جوامع کتاب افلاطون فی سیاسةِ المُدُن» را نوشته که مورد استفادهٔ ابن الاثیر در الکامل قرار گرفته است[۵] و ابن ابی أصیبعه در ذیل جوامع کتب افلاطون ازجالینوس کتاب «بولیطیقوس فی المدبّر» را یادکرده[۶] واین‌همان کتاب است

۱- ایوانف W. Ivanow، ادب اسماعیلی، ص ۴۲

۲- دائرة المعارف اسلام، ج ۱ ص ۲۴۳ (چاپ جدید).

۳- ابن ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ص ۱۴۷.

۴- نقل ازضمیمهٔ کتاب جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی، ص ۲۹

۵- ماخذ پیشین، ص ۳۵

۶- ابن ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ص ۱۴۷.

که فارابی در بیان «العلم المدنی» بدان تمسّک جسته و از آن بنام بولیطیقی *Politic* نام برده است[1] ونیز «جوامع طیماوس فی‌العلم‌الطبیعی» را جالینوس نوشته که ترجمهٔ عربی آن بطبع رسیده است[2] و کتاب اخیر افلاطون یعنی طیماوس که محشوّ از مطالب اخلاق فلسفی است مورد توجّه رازی بوده چنانکه خود نیز تفسیری بر آن کتاب نوشته است[3]. جالینوس خود کتابی در علم اخلاق داشته است که اصحاب تواریخ و تراجم مانند ابن‌الندیم و بیرونی و ابن القفطی و ابن ابی‌اصیبعه از آن یاد کرده‌اند و خود او در یکی از رساله‌های اخلاقی خود گوید که من در کتاب اخلاق النفس *On Moral character* خود دربارهٔ اینکه چگونه مرد می‌تواند نفس خود را خوب بگرداند بتفصیل سخن گفته‌ام[4]. اصل یونانی این کتاب مانند سایر کتب فلسفی و اخلاقی او از بین رفته ولی ترجمهٔ عربی آن مورد استفادهٔ بسیاری از دانشمندان اسلامی واقع شده است[5] ارباب

۱- ابونصر فارابی ، احصاء العلوم ، ص ۹٦

۲- رجوع شود به‌پاورقی شمارهٔ ۳، ص ۱۰۵

۳- ابو ریحان بیرونی ، رساله ، شمارهٔ ۱۰۷

٤- جالینوس، در درمان هوی و خطای نفس ، ص ٤٦

٥- پول کراوس در مقدمهٔ خود برکتاب « مختصر کتاب الاخلاق » جالینوس،(مجلة کلیة الاداب بالجامعة المصریة، المجلد الخامس ، الجزء الاول، قاهره ۱۹۳۷)، ص ۲٤-۱ فقراتی‌ازکتاب‌الاخلاق‌جالینوس را که دانشمندان زیر در کتابهای خود نقل کرده‌اندآورده‌است: ابن القفطی درتاریخ الحکماء ، ص ۱۲ و ابن ابی‌اصیبعه درعیون‌الانباء، ص ۱۰ و ابوریحان در رسالة فی فهرست کتب الرازی ، ص ۱٦ و مسعودی در التنبیه و الاشراف ، ص ۱۹ و ابوایوب اسرائیلی در اصلاح الاخلاق و ابوریحان در تحقیق ماللهند ، ص ۲۱ و ابوسلیمان سجستانی در منتخب صوان الحکمة . و نیز استرن فقراتی از آن کتاب را که قدامة بن جعفر در نقدالنثر، و ابوالحسن طبری در المعالجات‌البقراطیة و موسی‌بن‌عذار درکتاب‌الحدیقة فی معنی‌المجاز و الحقیقة، و مروزی درکتاب طبایع‌الحیوان و عبدالله بن فضل در رد تنجیم

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

تراجم ترجمهٔ این کتاب را به حبیش الاعسم نسبت می‌دهند و این درست نیست زیرا حنین بن‌اسحق در رساله‌ای که به علی بن‌یحیی[۱] نوشته‌ودر آن‌دربارهٔ کتابهائی که ازجالینوس ترجمه کرده سخن رانده گفته است که مردی از صابیان بنام منصور بن اثاناس آن را به سریانی و خود آن را بعربی ترجمه کرده‌است و سپس حبیش الاعسم از روی ترجمهٔ عربی دوباره بسریانی ترجمه کرده است[۱]. محتمل است کتابی که در فهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال از جالینوس بنام «فی اصلاح‌الاخلاق» بشمارهٔ ۱۵۷ آمده و پیش‌از حریق معروف و نابودی بسیاری از کتب نفیسه موجود بوده همین کتاب باشد[۲] خوشبختانه نسخه‌ای از تلخیص کتاب مزبور درضمن مجموعه‌ای در دارالکتب المصریّه بدست آمده که متعلّق بکتابخانهٔ احمد تیمور پاشا بوده است این تلخیص که بوسیلهٔ ابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی صورت گرفته در سال ۱۹۳۷ در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره بوسیلهٔ پول کراوس بنام «مُخْتَصَرٌ مِنْ کِتَابِ‌الأخلاقِ لِجَالِینُوس» چاپ شده وکراوس مقدّمهٔ محققانه‌ای هم برآن نوشته است[۳]. این مختصرهم مانند اصل چهارمقاله‌است.

ریچارد والزر نویسندهٔ مادّهٔ اخلاق (Ethics) در دائرة‌المعارف اسلام گفته است که مقالهٔ دوم و سوم این کتاب همان دومقاله‌است که رازی درفصل چهارم کتاب

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

نقل کرده‌اند دریکی‌از مقالات خودآورده و بزبان‌انگلیسی‌نیز ترجمه کرده‌است رجوع شود به:
S. M. Stern: «Some Fragments of Galen's on Disposition in Arabic», *The Classical Quarterly* (Oxford 1956) p. 91-104.
ابن‌مسکویه نیزدرکتاب تهذیب‌الاخلاق قسمتی‌ازکتاب‌اخلاق جالینوس رانقل کرده‌است.

۱- پول کراوس، مقدمهٔ مختصرکتاب‌الاخلاق، ص ۱۲

۲- موراتا، فهرست منابع عربی‌قدیم در کتابخانهٔ اسکوریال، (مجلة‌الاندلس)ج۲ ص ۱۱۸

۳- مقدمهٔ کراوس، ص ۲۴-۱ و متن کتاب ص ۵۱-۲۵

الطّب الروحانی از جالینوس بنام «فِی أنَّ الأخیَار یَنْتَفِعُونَ بِأعْدَائِهِم» و «فِی تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عُیُوبَ نَفْسِه» یاد کرده[1] و گفته‌است که او جوامع و خلاصه دومین را در آن فصل ذکر کرده است ولی این درست نیست زیرا بنابر نقل اصحاب تراجم از جمله ابن ابی اصیبعه کتاب الاخلاق در چهارمقاله غیر از دو مقالهٔ فوق است[2] و نگارنده معتقداست که منظور رازی مقاله‌ای‌است که جالینوس نوشته و آن را درمان هوای نفس « *The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion* » نامیده این‌مقاله بامقالهٔ دیگر که آن را درمان خطای نفس « *The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors* » نامیده درسال ۱۹۱٤ بوسیلهٔ *R. Van der Elst* بزبان فرانسه ترجمه و در پاریس چاپ شده[3] و ترجمهٔ انگلیسی آن بوسیلهٔ *P.W. Harkins* انجام یافته و درسال ۱۹٦۳ درامریکا منتشرگشته‌است[4] در این کتاب (=فیلسوف ری) هرجا به «جالینوس در درمان هوی و خطای نفس» ارجاع داده می‌شود مقصود همین ترجمه انگلیسی است.

بطور اجمال روشن گشت که رازی چگونه افکار افلاطون وجالینوس را بدست آورده است. از آنجا که رازی بمقدار بسیار کم و کندی و یحیی بن عدی و ابن سینا و ابن‌مسکویه وسپس اخلاق‌نویسان فارسی مانند فخر رازی درفصل اخلاق ازجامع‌العلوم و نصیر الدین طوسی در اخلاق ناصری و جلال الدین دوّانی در اخلاق جلالی باندازهٔ فراوان از ارسطو متأثر شده‌اند بی‌مناسبت نیست ازمهمترین منبع اخلاق فلسفی ارسطوئی که مسلمانان از آن استفاده کرده‌اند یعنی کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو[5] یاد شود

۱- دائرة المعارف اسلام، ج ۱ ص ۳۲۷ (چاپ جدید).

۲- ابن‌ابی‌اصیبعه در همانجا که نام از دو مقالهٔ مزبور می‌برد: کتاب الاخلاق اربع مقالات او را هم یاد می‌کند رجوع شود به عیون‌الانباء ص ۱٤۷

۳- تحت عنوان: *Traité des Passions de l'Ame et de erreurs Par Galien*

٤- تحت عنوان: *Galen on the Passions and Errors of the Soul*

٥- ترجمهٔ انگلیسی اصل اخلاق نیکوماخس تحت‌عنوان: *Ethica Nicomachea* درسال ۱۹۲٥ در اکسفورد درمجموعهٔ آثار ارسطو: The Works of Aristotle چاپ شده ودراین کتاب باین چاپ ارجاع داده می‌شود.

ترجمهٔ عربی این کتاب در یازده مجلّد در ترجمه‌های اسحق بن حنین شناخته شده است[۱] ودانشمندان اسلامی تفاسیر و تلاخیص متعدّدی بر آن نوشته‌اند از جمله ابوالولیدبن رشد شرحی برمقالهٔ اول تا دهم آن داشته‌است که درفهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال تحت شمارهٔ ۷٤ دیده می‌شود[۲] ونیزنسخه‌ای ازترجمهٔ عربی‌اخلاق نیکوماخس درمکتبة‌الغروبین واقع درشهر فاس از بلاد مراکش بدست‌آمده که آربری آن را در مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیه معرفی کرده‌است[۳]. ازاخلاق نیکوماخس منقولاتی درکتابهای اسلامی‌آورده شده ومعمولا ازآن تعبیر به «نیقوماخیا[۴]» یا «نیقوماخیه[۵]» می‌کنند.

رازی دراستفادهٔ ازاندیشه‌های پیشینیان بنقل‌قول اکتفا نکرده بلکه گفتارآنان‌را بااندیشهٔ ژرف وتفکّرنیرومند خودآمیخته‌است وبخوبی محسوس‌است که رازی‌استقلال فکری خودرا حفظ کرده ونیز بیشترمطالب را با نقدهای فیلسوفانه همراه ساخته‌است. دانشمندانی که دربارهٔ اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق‌کرده‌اند باستقلال فکری رازی و برجسته بودن اواعتراف نموده‌اند ازجمله ریچارد والزر درمقاله‌ای که دربارهٔ تحلیل‌افکار اخلاقی ابن‌مسکویه نوشته او را با رازی مقایسه‌کرده و رازی را بداشتن اندیشهٔ مستقل وانتقادی ممتاز می‌سازد[۶]. رازی در زمان حیات خود در برابر ایرادات بر طبّ روحانی دفاع کرده‌است و کتابی‌که در ردّ ابوبکر حسین تمّار که کتاب الطبّ الروحانی را نقض‌کرده بود نوشته وآن را بنام «کتاب فی نقض‌الطبّ الروحانی علی بن‌التمار» نامیده

۱ـ دائرة‌المعارف اسلام ، ج۱ ص۳۲۷ (چاپ جدید)

۲ـ موراتا ، ماخذ پیشین.

۳ـ اربری A. J. Arberry ، اخلاق نیکوماخس دراسلام ، مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیه لندن (۱۹۵۵)، ص۱

٤ـ ابن مسکویه ، تهذیب‌الاخلاق و تطهیر الاعراق ، ص۱۱۱

۵ـ ابوالحسن عامری ، السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة ، ص۲۰۱

٦ـ والزر ، تاثیر فلسفهٔ یونان در اسلام ، ص۲۲۰

شاهد این مطلب است[۱].

رازی فصل اول کتاب را درفضیلت و ستایش عقل قرار داده و گفته است:

«می‌گویم: آفریدگار که نامش بزرگ باد خرد از آن بما ارزانی داشت که بمددش بتوانیم، دراین دنیا وآن دیگر، ازهمه بهره‌هایی که وصول و حصولش درطبع چون مایی به‌ودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم. خرد بزرگترین مواهب خدا به‌ماست و هیچ چیز نیست که در سود رسانی و بهره‌بخشی برآن سرآید. با خرد برچارپایان ناگویا برتری یافته‌ایم چندانکه برآنان چیرگی می‌ورزیم وآنان‌را بکام‌خود می‌گردانیم و باشیوهایی که هم برای ما و هم برای آنها سود بخش‌است برآنان غلبه و حکومت می‌کنیم. باخرد بدانچه مارا برتر می‌سازد و زندگانی مارا شیرین وگوارا می‌کند دست می‌یابیم وبه‌خواست وآرزوی خود می‌رسیم. بوساطت خرداست که ساختن و بکاربردن کشتی‌هارا دریافته‌ایم چنان‌که به سرزمین‌های دورمانده‌ای که بوسیلهٔ دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند واصل گشته‌ایم. پزشکی باهمه سودهایی که برای تن دارد وتمام فنون دیگرکه بما فایده می‌رساند در پرتو خرد مارا حاصل آمده‌است. با خرد به امور غامض و چیزهایی که از ما نهان و پوشیده بوده است پی برده‌ایم. شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبش‌های آنان را دانسته‌ایم، و حتی به‌شناخت آفریدگار بزرگ نایل آمده‌ایم واین ازتمام‌آنچه برای حصولش کوشیده‌ایم والاتراست وازآنچه بدان رسیده‌ایم سود بخش‌تر. برروی هم خرد چیزی است که بی‌آن وضع ما همانا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود. خرد است که بوسیله‌آن افعال عقلی خود را پیش‌از آنکه برحواس آشکارشوند تصور می‌کنیم وازاین رهگذر آنها را چنان درمی‌یابیم که

۱- نام این‌شخص درابن‌ندیم و ابن‌قفطی و ابن‌ابی‌اصیبعه «ابن‌الیمان» آمده و فلوگل و بروکلمان آن را با ابوبکر محمد بن الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ منطبق ساخته‌اند ولی چون در یکی از نسخه‌های ابن ندیم «ابن التمار» آمده کراوس حدس زده که او ابوبکر حسین التمار الدهری المتطبب است که نام او در اعلام النبوة درضمن مناظرات رازی با ابوحاتم آمده رجوع شود به‌پاورقی رسائل فلسفیة، ص۲

گویی احساسشان کرده‌ایم ، سپس این صورتها را در افعال حسی خود نمایان می کنیم و مطابقت آنها را با آنچه پیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم پدیدار می‌سازیم.

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی‌است سزاواراست که مقامش‌را به‌پستی نکشانیم ، از پایگاهش فرودش نیاوریم وآن راکه فرمانرواست فرمانبرنگردانیم سرور را بنده و فرادست را فرودست نسازیم ، بلکه باید درهرباره بدان روی نماییم وحرمتش گذاریم ، همواره برآن تکیه زنیم ، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم و بصوابدید آن دست ازکار کشیم . هیچگاه نباید هوی را برآن چیرگی دهیم زیرا هوی آفت و مایه تیرگی خرد است و آن را از سنت و راه و غایت و راستروی خود بـدور می‌راند وخردمندرا از رشد وآنچه صلاح حال اوست بازمی‌دارد . برعکس ، باید هوی را ریاضت دهیم ، خوارش کنیم ، و مجبور و وادارش سازیم که از امر و نهی خرد فرمان برد. اگر چنین کنیم خرد برما هویدا می‌شود و با تمام روشنایی خود مارا نورباران می کند و به نیل آنچه خواستارآنیم می کشاند. از بهره‌ای که خدا از خرد بما بخشیده وبدان برما منت گذاشته‌است نیکبختیم. »

محتمل‌است که این فصل بیش‌ازفصول دیگر بردانشمندان اسماعیلیه گران آمده‌باشد زیرا آنان می گویند خداشناسی بعقل و نظرنیست‌وبتعلیم امام‌است[۱] و بدین جهت‌است‌که آنان را تعلیمیّه خوانده‌اند[۲]. نظیر آنچه را که رازی در برتری و ستایش عقل گفته در سخنان ابن‌راوندی دیده می‌شود و او بااین دلائل مسألهٔ نبوّت را انکار می کند وهمچنانکه سخنان رازی مورد ردّ ونقض ابوحاتم قرارگرفته‌است ابن راوندی نیز مورد ردّونقض المویّد فی‌الدین شیرازی که او نیز از دعاة بزرگ اسماعیلیّه است قرارگرفت[۳].

۱- رشیدالدین‌فضل‌الله همدانی، جامع التواریخ ،قسمت اسماعیلیه ، ص ۱۳

۲- غزالی، فضائح الباطنیة،ص۱۷

۳- کتابی که ابن راوندی درآن برد نبوت پرداخته یعنی کتاب « الزمرد» از بین رفته ولی فقراتی ازآن را المؤید فی الدین داعی الدعاة شیرازی در « المجالس‌المؤیدیة » نقل کرده‌است رجوع‌شود به من تاریخ الالحاد فی‌الاسلام ، عبدالرحمن بدوی، ص ۸۰. دربارهٔ ابن‌راوندی و افکار او پس‌ازاین بحث خواهد شد.

دلیل دیگر براینکه تأکید برمسألهٔ برتری و فضیلت عقل بیش از همه متوجّه شیعیان یعنی معتقدان به‌امام بوده‌است اینکه ابوالعلاء معرّی نیز باهمان لحن عقل‌را می‌ستاید ومستقیماً سخن خودرا متوجّه کسانی می‌سازد که معتقدند که باید درمشکلات‌ومعضلات به‌امام رجوع کرد ودرانتظار او بسر می‌برند:

يَرْتَجِي النَّاسُ أنْ يَقُومَ إمَامٌ نَاطِقٌ فِي الْكَتِيبَةِ الخَرْسَاء
كَذِبَ الظَّنُّ لاإمَامَ سِوَى العَقْلِ مُشِيراً فِي صُبْحِهِ وَالْمَسَاء[1]

اهل سنّت وجماعت نیز برای دفاع از مسأله نبوت به‌تخطئه عقل پرداخته ومدلّل داشته‌اند که عقول را تصرفی درامور نیست‌وتعلیم ضرورت دارد وآنچه راکه ما دربکار بردن زندگی دنیائی خودآموخته‌ایم ازمنبع نبوّت سرچشمه می‌گیرد.

ابومنصورماتریدی که قسمت معظمی‌ازکتاب خودرا اختصاص به‌اثبات مسألهٔ نبوّت و ردّ منکران آن داده است می‌گوید منکران نبوّت سه گروه‌اند : گروهی که صانع را منکراند و گروهی که بصانع مقرّاند ولی امرونهی اورا انکار می‌کنند و گروه سوم که بصانع و امرونهی او اقراردارند ولی می‌پندارندکه عقل آدمی را ازپیغمبر بی‌نیاز می‌سازد. او پس‌از ردّ دوگروه اول بردّ گروه سوم می‌پردازد و بتفصیل مواردی راکه مخالفان‌او به‌راهنمائی عقل نسبت‌می‌دهند ذکرو به‌اشارت‌وتعلیم رسول مستند می‌دارد ازجمله تدبیر امورکشاورزی، انواع حرفه‌ها ، حفظ ازگرما وسرما ، بکاربردن چارپایان، انواع بازرگانی ، دسترسی به‌بلاد گوناگون ، شناختن راهها، شناختن زبانها، دانستن نامهای چیزها ، شناختن امرتناسل و تربیت خردسالان ، تدبیر غذاها، آموختن برخی از برخی دیگر. او سپس گوید: همه آنچه که یاد شد از زبانها و نامها وحرفه‌ها وطب وصناعات وراههای بلاد و پرورش چهارپایان وچگونگی بکاربردن‌آنها دلیل آشکاراست براینکه اصول این امور وابسته به‌تعلیم واشارت‌است نه باستخراج عقول[2].

۱- ابوالعلاء معری : لزوم مالایلزم ، ج۱ ص۱۷۵.

۲- ابومنصور ماتریدی، کتاب‌التوحید ص ۱۸۱-۱۷۹ ؛ و نیزرجوع شود به: عبدالکریم شهرستانی ، نهایة الاقدام فی‌علم‌الکلام ص ۴۲۶.

بامقایسهٔ گفتار رازی و ماتریدی بخوبی آشکار می‌شود که آن اموری‌راکه رازی به عقل و خرد منسوب می‌دارد ماتریدی از عقل سلب می کند و به تعلیم و اشارت نسبت می‌دهد. شکّی نیست که افکار رازی در این مسأله مورد استقبال قرار نگرفته زیرا در آثار شیعیان اسماعیلی و اثناعشری وهمچنین درمکتب های سنّی اشعری وماتریدی مقام وحی والاتر ازمقام عقل‌شناخته‌شده‌است. واین‌امر اختصاص بمذهب‌اسلام ندارد بلکه درمذاهب دیگر نیز عقل محکوم شرع شناخته شده. فیومی فیلسوف یهودی می گوید که آنچه‌راکه‌بشر در زندگی ومعیشت‌خود دریافته از راه وحی‌ونبوّات بوده وخردرا در آن راه نبوده‌است[۱].

کسانی که پس‌از رازی درعلم اخلاق کتاب تألیف کرده‌اند کم و بیش به مزیّت وبرتری خرد اشاره کرده‌اند هرچند که صراحت رازی‌را نداشته‌اند وبهمین‌جهت‌احتمال می‌رود که ابن‌مسکویه در کتاب «الفوز الاصغر» خود درفصلی که‌آنرا بعنوان «فی‌انّ العقل ملک مطاع بالطبع»[۲] آورده ودرآن تأکید کرده که عقل‌را بالاترین‌مقام‌است تحت‌تأثیر فکر رازی وآن نوع از جریان اندیشه قرار گرفته باشد.

رازی فصل‌دوم از کتاب‌را اختصاص به‌سرکوبی‌هوای‌نفس وجلوگیری از امیال آن با خلاصه‌ای از رای افلاطون حکیم داده و چنین گفته‌است:

«اینک درپی مطلب پیشین از طب روحانی که غایتش اصلاح‌اخلاق نفس‌است سخن می‌رانیم و سخت به اختصار می کوشیم و بدان نکات و مبانی و معانی که بنیادهای این موضوع‌است می‌پردازیم:

می‌گوئیم: نیت ما ازپیش انداختن بحث عقل و هویٰ اینست که آنهارا آغاز گاه مقصد خود دانسته‌ایم و اکنون با بحثی در مهمترین و والاترین بنیادهای این‌مقال سخن‌را دنبال می کنیم.

می‌گوئیم: ازمیان این بنیادها آنچه برای نیل به مقصود ما دراین‌کتاب مهمتر و

۱ - سعید بن یوسف الفیومی، الامانات والاعتقادات، ص۲۴.
۲ - ابن مسکویه، الفوز الاصغر، ص۱۰۸.

والاتر و سودمندتر می‌باشد سرکوبی هویٰ است و مخالفت با طبع هایی که در غالب موارد پیش می‌آیند و ورزش نفس برای وصول این منظور و برانگیختن نفس بسوی هدف. زیرا نخستین برتری مردم برچارپایان همین‌است یعنی ملکهٔ اراده و صدور فعل پس‌از تأمّل. سبب آن اینست که چارپایان که تحت نظام درنیامده‌اند آنچه طبع های آنها می‌خواهد برمی‌آورند وبدون خودداری یاتأمّل عمل می کنند. هرگز جانور نظام‌نایافته‌ای نمی‌توان یافت که از دفع فضول بدن خودداری نماید یا چون خوراکی در دسترس بیند وخودراهم نیازمندآن‌یابد ازآن‌بپرهیزد آنچنانکه‌انسان‌خوراك‌را بیکسو می‌نهد وطبع‌های خودرا به فرمانبری معانی عقلی وامی‌دارد. چارپایان درست به انگیزهٔ طبع های خود، بی‌خودداری یا اختیار، عمل‌می کنند. این‌برتری‌انسان برحیوان درمهار کردن طبع‌حتی‌اگر نتیجهٔ پرورش وآموزش باشد، در میان اکثر مردم دیده می‌شود وعمومی و در دسترس همگان‌است وهر کودکی باآن خو می‌گیرد و به‌اقتضای‌آن به‌بار می آید ــ این‌نکته نیازمند بحث نیست. گرچه ازاین لحاظ درمیان اقوام مختلف اختلاف عظیم و تنوع بسیار وجود دارد، ولی نیل به‌عالی‌ترین اوج این‌فضیلت که برای طبع انسانی قابل وصول‌باشد بندرت کسی‌را جز فیلسوف بافضیلت دست می‌دهد. چندانکه مردم عامی از جهت مهار کردن طبع وتملك شهوت برچارپایان ممتازند فیلسوف نیز برمردم عامی امتیاز دارد. ازاین‌نکته درمی‌یابیم که‌هرکس که خواهان آنست که نفس‌خودرا بدین زیور بیاراید وبااین فضیلت کمال بخشد کاری دشوار درپیش گرفته‌است وبدان نیاز داردکه نفس خودرا به ستیزه و مخالفت باهویٰ اعتیاد بخشد. اما چون میان مردم، ازحیث طبع، اختلاف عظیم وجدائی بسیار وجود دارد، تحصیل پاره‌ای فضایل ودفع پاره‌ای رذایل برای‌برخی‌مردم‌دشوارتر و برای بعضی آسان‌تر خواهد بود.

اینك‌راه تحصیل این فضیلت ــ یعنی سرکوب کردن هویٰ و مخالفت باآن ــ را یاد می کنم. زیرا همانا عالی‌ترین و مهمترین فضایل‌است و وضع آن نسبت به تمامی قصد ما دراین‌کتاب همچون وضع عنصراست در برابر مبدأ.

می‌گوئیم : هویٰ و طبع همواره مارا وا‌می‌دارند که لذات حال‌را بجوییم و بی‌آنکه درباره‌ٔ عاقبت کار اندیشه و تأمّل کنیم ازآنها پیروی نماییم . و این دو حتی اگر در پی‌خود المی‌آورند ومارا ازحصول لذتی بمراتب بزرگتر بازدارند مارا سوی خویشتن برمی‌انگیزند . علت‌آن اینست‌که این‌دو یعنی‌هویٰ وطبع جزحالت موجودی‌که خودرا درآن می‌یابند چیزی نمی‌بینند وکاری نمی‌کنند مگر اینکه هرگاه با رنج گزندرسان برابر شوند خلاصی جویند . حال آنان به‌حال کودکی می‌ماند‌که از چشم درد رنجوراست ، ولی همچنان چشمان خودرا مالش می‌دهد ، خرما می‌خورد و درآفتاب بازی می‌کند . ازاینرو خردمند را سزاواراست‌که آنهارا بازدارد و سرکوبی کند و جز پس‌از ملاحظهٔ بررسی عواقبشان ، راه برآنها نگشاید ، بدقت آنهارا بتصور آورد و بسنجد و سپس ارجح را پیروی کند ، تا ازآنچه گمان لذّت دارد به رنج نیفتد و ازآنچه انتظار سود می‌برد خسران نیابد . حتی اگر از این تمثیل و سنجش دچار شک شود باز بایدکه به شهوت مجال خودنمایی ندهد ، بلکه در بازداشت و سرکوبی‌آن استوار ماند ؛ زیرا وی‌را این اطمینان نیست که از خرسند ساختن شهوت خود به عواقبی که رنج و احتمال آزارش به مراتب از احتمال آزار سرکوبی آن شهوت بیشتر باشد گرفتار نیاید . دراین مورد احتیاط سرکوبی‌شهوت‌را ایجاب می‌کند. همچنین‌اگر هردوآزار—آزار فرونشاندن وآزار ناشی ازخرسند ساختن شهوت — برابر نمایند بایدکه برسرکوبی شهوت قیام‌کند. زیرا غالبا چشیدن تلخی خودداری از انتظار چشیدن مرارت ساده‌تر وآسانتراست .

اما مرد خود دار تنها به‌این بسنده نمی‌کند بلکه همواره حتی درآن‌موارد که‌عواقبی ناخوشایند برای کام جویی خود پیش بینی می‌کند هویٰ را سرمی‌کوبد تا نفس خودرا برای تحمل و تاب آوردن کظم شهوت تربیت و تأدیب کند و پس بتواند هنگامی که‌کام جویی متضمن نتایجی بد باشد آسان‌تر از عهدهٔ خودداری برآید و درنتیجه شهوت‌ها اورا درمیان نگیرد و براو چیره نگردد . شهوات باقتضای طبیعت وسرشت‌خود قدرت

آن دارند که مقاومت انسانی را سلب کنند وبنابراین دیگر روا نیست که از رهگذر اعتیاد برنیروی آنها بیفزاید .

این را هم باید بدانی که آنان که مدام به شهوت های خود تمکین می کنند ودرشهوت منهمک می شوند به مرحله ای می رسند که دیگر از آنها لذتی نمی برند وباوصف این از ترك آنها عاجزند . مثلاً باآنکه آمیزش با زنان و باده گساری و سماع از نیرومندترین و استوارترین شهوت هاست باز کسانی که دچار آنها می باشند کمتر از مردمانی که افراط کار نیستند لذت می برند ؛ زیرا این شهوت ها برای آنان بدان حالی درمی آید که برای هر صاحب حال پیش می آید ، یعنی اعتیادی می شود . بااین وصف سرکوبی شهوت از توان آنان خارج است، زیرا برای آنان شهوت درزندگی امری اضطراری شده وازصورت تجمّل وتفنن بیرون آمده است . ازاین رو همه گونه تقصیر درامور دینی ودنیائی برآنها دست می یابد ودرنتیجه آنان ناگزیر از فریبکاری های فراوان می شوند وبا غرّه ساختن نفس و به مهلکه انداختن آن مال می اندوزند. پس آنان ازجایی که انتظار سعادت برده اند دچار شقاوت گشته اند ودرموردی که چشم خوشی داشته اند برنج افتاده اندواز آنجا که متوقع لذت بوده اند الم یافته اند.

چه شبیه اند اینان به آن کس که بعمد و جهد به انهدام خویشتن دست می زند . درست به جانورانی می مانند که گول طعمه ای را که برای آنان در دام نهاده شده است می خورند ولی چون به دام می رسند نه به آنچه فریبش را خورده اند نایل می شوند و نه از آنچه در آن افتاده اند رهایی می توانند بیابند .

ملاك سرکوبی شهوت چنین است : شهوتی را باید سرکوبی کرد که زیان وگزند دنیایی آن درفرجام باالذت نخستین آن برابری کند یا ازآن افزونتر باشد .

حتی آن فیلسوفانی که برای نفس وجودی مستقل نمی شناسند ومی گویند که آن بافساد جسمی که درآنست فاسد می شود دراین باره همداستانند و نفس را به رعایت آن سفارش می کنند . اما آن فیلسوفانی که معتقدند که نفس برای خود ذاتی مستقل دارد ، و بدن را چون ابزار و ادواتی بکار می برد و بفساد آن فاسد نمی گردد در فرونشاندن طبع و ستیزه

ومخالفت باهویٰ به‌مراتب ازاین‌پایه‌فراتر می‌روند و آنکسانی‌را که‌فرمانبردار شهوت‌و دست بستهٔ آنند سخت‌پست وناقص‌می‌شمارند ودرپایگاه‌چارپایان می‌نشانند وبر آنندکه برگزیدن وپیروی شهوت وگرایش ومهر به‌لذات وحسرت برشهواتی‌که از کف‌رفته‌است وآزردن حیوان در راه حصول و وصول بآنها پس‌از جداشدن نفس از تن عواقب نکوهیده‌ای برای‌آنان به بار می‌آوردکه برنج و درد وحسرت نفس می‌فزاید . این‌فیلسوفان به‌استناد هیأت انسانی استدلال می کنندکه انسان برای پرداختن به لذات و شهوات مستعد نیست بلکه چون دراین زمینه از حیوان ناگویا کمی وکاستی دارد آمادهٔ بکار بردن فکر و اندیشه‌است . چارپا از لذت خوردن وباجفت‌آمیختن بهره‌ای می‌بردکه از دستیازگروه کثیری ازمردم برکناراست . پس چارپایان‌که نگرانی وفکر ازآنها دور و زندگی برآنها گوارا می‌باشد وخود با خرسندی بسر می‌برند حالی‌دارندکه انسان نه بدان دسترسی‌دارد و نه حصول نظایر آن در توانائی اوست . چارپایان از این لحاظ در بالاترین پایه قرار دارند . زیرا چارپارا می‌بینیم که هنگام کشتنش فرا رسیده‌است ولی همچنان مستغرق خوردن وآشامیدن‌است .

این فیلسوفان می‌گویندکه اگر رسیدن به‌شهوات وگرایش به‌محرکات طبع‌ها برتر از دیگر اختصاصات انسانی بود انسان ازآنها محروم نمی‌شد و جانورکه پست‌تر از انسان‌است بدانها دست نمی‌یافت . چون انسان که ازحیوان برتراست حظّ ازشهوات‌را ازکف داده وازفکر و اندیشه بهرهٔ وافر برده‌است پس فضیلت وی درآنست‌که بجای بندگی و فرمانبری انگیزه‌های طبع‌ها فکر خودرا بکار اندازد و در تزکیهٔ آن بکوشد . همین فیلسوفان می‌گویندکه اگر فضیلت در نیـل به لذات و شهوات بود می‌باید آنان که طبع‌هایشان‌بیشتر آمادهٔ شهورانی‌است برآنان که‌چنین آمادگی‌راندارند‌برتر باشند . اگر اینگونه بود می‌بایدگاوان وخران ازآدمیان بلکه‌از هرموجود جاندار وحتی ازآفریدگار بزرگ نیز که‌صاحب‌لذات‌وشهوات‌نیست‌والاتر شمرده‌شوند . ونیزفیلسوفان‌می‌گویند که‌شاید برخی ازمردم که‌ورزیدگی ندارند ودراینگونه‌معانی‌فکر و اندیشه‌نکرده‌اند این‌سخن‌را که‌چارپایان

بیش‌ازمردم لذت‌می‌برند نپذیرند و برای احتجاج برما از پادشاهی یاد می‌آورند که بردشمن پرخاشجوی خود چیره می‌شود و بی درنگ مجلس لهو بر پامی‌دارد و درنمایش تمام زیور و تجمل دستگاه‌خود مجاهدت می‌ورزد چندان که به‌آخرین نهایتی‌که برای انسان میسراست می‌رسد . این گروه می‌گویند : لذت چارپا کجا و این لذت کجا ! چه نسبت لذت آن‌را بالذت این ؟

گوینده‌ٔ این سخن باید بداند که نقصان و کمال لذت ازسنجش لذتی بالذت دیگر آشکار نمی‌شود ، بلکه این‌نکته ازمقایسه‌ٔ لذت بااحتیاجی که بدان هست برمی‌آید. زیرا آن کس که بهبود حالش جز با هزار دینار میسر نگردد اگر نهصد و نود و نه دینار باو داده شود بهبود نیابد وکسی‌که نیازمند یک دیناراست بهبود حالش با یافتن همان یک دینار حاصل می‌شود ، هرچند که اولی چندین برابر او یافت و وضعش سامان نیافت .

چارپا هرگاه آنچه را که طبع‌هایش طلب می‌کنند به فراوانی در برابر خود بیند زآن لذت کامل می‌برد ونبودن چیزهای دیگر اورا بهیچوجه به‌گزند ورنج نمی‌افکند ، زیرا بدیهی‌است که‌وی به‌ورای لذت‌خود نمی‌اندیشد . ازین‌گذشته‌چارپا همیشه ازلحاظ لذت برانسان‌ممتاز است. هیچ‌یک‌ازافراد انسان‌نمی‌تواندبه‌همه‌آرزوهاوشهوات‌خودبرسد، زیرا نفس‌او چون متفکر و اندیشمنداست ونیز آنچه‌راکه موجود نیست تصور می‌کند و درطبع‌او اینست که‌حال‌خودرا برتر ازحال‌هر ذی‌حالی‌بداند درهیچ‌حالی ازاشتیاق وطلب آنچه ندارد وازترس وبیم زوال‌آنچه‌دارد خالی‌نیست . ازاین‌جهت همیشه لذت‌وشهوت انسانی ناتمام‌است. اگر انسانی نیم‌زمین‌را مالک شود باز نفس‌او برای تصاحب نیم‌دیگر بااو می‌ستیزد وازز وال‌آنچه بدست‌آورده‌است به‌ترس وهراس‌می‌افتد . اگر انسان تمام زمین‌را مالک شود آنگاه دوام صحت وبقای همیشگی‌خودرا می‌خواهد ونفسش به‌دانستن آنچه درآسمانها و زمین‌هاست مشتاق می‌گردد . به من خبر رسیده‌است از پادشاهی بزرگوار که درحضورش از بهشت و نعمت فراوان و زندگی جاوید بهشتیان سخن رفت . وی گفت چون می‌اندیشم که مرا مانند کسی‌که مورد احسان قرارگرفته درآنجا مقام

می‌دهند و برتر ازمن هم درآنجا وجود دارد این نعمت‌هارا منغص می‌بینیم وتلخ می‌شمارم. بنابراین التذاذ چنین‌آدمی کی کامل خواهد شد وغبطه خوردنش چه زمان به‌پایان خواهد رسید. آیا جز چارپایان یا آنانکه چون چارپایان بسر می‌برند کی می‌توانند درنفس خود محظوظ باشند؟ دراین‌باره شاعر می‌سراید:

آیا جز مردی خوشبخت و جاودانی که اندوه او اندك باشد

وبا هراس به بستر نرود، کسی از نعمت‌ها برخوردار می‌شود؟

واین‌گروه ازفیلسوفان که‌یاد کردیم درمهار کردن‌هویٰ ومخالفت باآن‌وخوار کردن و شکستن‌آن گام‌های بلندی برمی‌دارند، چندان که نفس ایشان از خوردنی و آشامیدنی به‌اندکی اکتفا می‌کند وازمال و زمین و خانه دل‌می‌کند. گاهی‌هم کسانی‌ازآنان که دراین عقیده فرو رفته‌اند به‌کناره‌گیری از مردم و بریدن از ایشان و ماندن در جاهای متروك می‌پردازند. آری اینان برای اثبات درستی رأی‌خود به‌مدد اشیاء محسوس وموجود چنین استدلال می‌کنند.

اما احتجاجاتی که برای‌اثبات صحت رایشان دربارهٔ حالات نفس پس‌ازمفارقت ازبدن می‌کنند ازلحاظ اهمیت وطول وعرض ازحوصلهٔ این‌کتاب بیرون‌است. ازلحاظ اهمیت دراین مورد چنین بحث می‌شود که نفس چیست و چرا به جسم می‌پیوندد و برای چه ازبدن جدایی می‌گیرد و پس‌ازمفارقت تن چه حالی‌دارد. ازلحاظ طول‌نیز بحث‌هایی پیش می‌آیدکه بیان و تعبیرآن چندین برابر مطالب این‌کتاب‌است. امّا ازلحاظ عرض بایدگفت‌که قصد این‌مباحث بهبود حال‌نفس پس‌ازترك تن‌است ولی‌بسیاری از آنچه‌را که مربوط به اصلاح اخلاق می‌باشد نیز در برمی‌گیرد پس بی‌مناسبت نیست که از استدلالاتی که در این باره می‌کنند اجمالی نقل کنیم بی‌آنکه به سود یا زیان صاحبان استدلال سخن گوییم ودراین‌مورد فقط به‌آن معانی نظر می‌افکنیم که برای حصول غرض کتاب ما سودمند و فایده رسان‌است.

پس می‌گوییم: افلاطون سرور فیلسوفان و بزرگترین آنان معتقد بودکه درآدمی

سه نفس وجود دارد یکی به نام نفس گویا و خدایی و دیگری نفس غضبی و حیوانی و سدیگر نفس نباتی ونامی وشهوانی . نفس حیوانی ونباتی برای خاطر نفس گویا به وجود آمده‌اند . نفس نباتی به جسم غذا می‌رساند و جسم برای نفس گویا بمنزلهٔ آلت و وسیلت‌است ، زیرا جسم از جوهر باقی تحلیل ناپذیر ساخته نشده ، بلکه از جوهر سیال تحلیل پذیر پدیدآمده‌است وهیچ تحلیل پذیری پایدار نماند مگر که بدل مایتحلّل بیابد. نفس غضبی در سرکوبی نفس شهوانی به نفس گویا مدد می‌دهد و نمی گذارد که نفس شهوانی با زیادتی شهوات نفس گویا را از اندیشمندی ــ که اگر به حد کمال رسد نفس گویارا ازبدنی که آن‌را در بر گرفته‌است می‌رهاند ــ باز دارد . این دو نفس یعنی نفس نباتی ونفس غضبی به‌نظر افلاطون مانند نفس گویا دارای جوهر خاصی که پس‌از فساد جسم باقی بماند نیستند، بلکه یکی از آنها یعنی نفس غضبی مزاج قلب و دیگری یعنی‌نفس شهوانی‌مزاج جگر می‌باشد . امّا مزاج دماغ نخستین آلت و وسیلهٔ نفس گویااست . تغذیه و رشد و نمو انسان زادهٔ جگراست . حرارت و حرکت نبض از قلب است . حس و حرکت ارادی و تخیل و فکر و ذکر نیز از دماغ صادر می‌شود . امّا فعالیت‌های اخیر ازخاصیت و مزاج دماغ نیست ، بلکه معلول جوهریست که در دماغ حلول کرده وآن‌را چون ابزار و وسیله بکار می‌برد منتهی این ابزار و وسیله بیش‌از دیگران به این فاعل نزدیکتراست .

افلاطون بر آن بود که انسان باید برای تعادل‌بخشیدن به این نفس‌ها از پزشکی تن که همان طب معروف‌است وپزشکی روان که پایه براحتجاج واستدلال‌دارد سود جوید تا نفس‌ها ازآنچه مورد طلب‌است نه فزونجویی کنند و نه کمی و کاستی نمایند . تقصیر و کاستی نفس نباتی دراینست که غذای بدن‌را به‌آن نرساند و برچندی‌وچونی که تن بدان نیازمند است نیفزاید . زیاده روی نفس نباتی اینست که در تغذیهٔ بدن افراط کند و بیش‌از آنچه مورد نیاز آنست به‌آن خوراك برساند و از این راه بدن را در لذات و شهوات غرقه سازد . امّا تقصیر نفس غضبی‌وقتی‌ظاهر می‌شودکه شور وغیرت وشهامت

آن به حد کفایت نباشد و از این روی نتواند نفس شهوانی‌را در حال طغیان مهار کند و نیروی آن‌را مقهور گرداند و میان آن و شهواتش حایل شود . زیاده روی نفس غضبی دراینست که کبر و غلبه دوستی آن افزونی گیرد تا بدان پایه که خواستار تسلط بر همهٔ مردمان و جانوران باشدومانند اسکندر پادشاه چیزی جز جاه‌جویی نشناسد. کاستی نفس گویا دراینست که ازاین‌جهان به اعجاب نیفتدودربارهٔ آن نیندیشد وازآن به‌حیرت نیفتد و به‌دانستن‌آنچه درجهانست مخصوصاً جسدی که درآن خانه کرده‌است و هیأت آن و فرجام پس‌ازمرگ مشتاق نباشد. زیرا کسی که ازاین جهان به‌اعجاب نیفتد وازهیأت آن حیرت زده نشود و به‌دانستن‌آنچه درآنست مشتاق نشود و به‌شناختن حال پس ازمرگ راغب نباشد هرآینه بیش از چارپایان بلکه خفاش و ماهیان و موجودات بی‌ارزشی که البته قدرت تفکّر ندارند ازخرد برخوردار نیست. زیاده‌روی نفس گویا نیزدراینست که چندان به‌فکر بگراید ومسخّرآن شود که نفس شهوانی نتواند غذا وآنچه‌را که‌صلاح جسم دراوست — چون خواب وجز آن بمقداری که برای‌صحت مزاج دماغ‌لازم‌است — فراهم‌آورد. چنین نفسی همواره باتمام توش‌وتوان خود تفحص‌وجهد می‌کند و می‌خواهد در زمانی کوتاهترازآنچه ممکن‌است به‌آن‌معانی برسد. پس‌ازاین رهگذر مزاج جسدش تباه می‌شودووسواس‌سودایی ومالیخولیا برآن دست می‌یابد وازآنجاکه می‌خواست بشتاب پیش رود پای طلبش بگل می‌نشیند .

افلاطون می‌گفت که مدت زمانی که این جسد تحلیل‌پذیر فاسد شدنی باقی می‌ماند ونفس گویا می‌تواند درآن فاصله برای گردآوردن متاع اخروی آنرا بکارگیرد — یعنی فاصله بین زاده شدن و پیری و پژمردگی — همه‌کس حتی ابله‌ترین مردم‌راکفایت می‌کند مشروط برآنکه شخص هرگز از تفکّروتأمّل بازنایستد و شوق خودرا ازآن معانی که مختص‌نفس‌گویاست بازنگیرد واین جسد وعالم جسمانی را پست شمارد و بدو دشمن دارد و بداندکه نفس حساس تازمانی که وابستهٔ جسم است بسبب کون و فساد دایم به‌آسیب ودرد می‌افتد. همچنین‌بایدکه ازترك ورهایی تن‌اکراه نداشته باشد بلکه‌خواستارآن‌باشد.

وی معتقد بود که اگر نفس حساس این معانی را باور دارد و اکتساب کند چون زمان مفارقت آن از جسد خود فرارسد بی درنگ به‌عالم خود باز می‌گردد و دیگر تعلق به‌جزوی از اجزای جسم‌را نمی‌خواهد و بر کنار از درد وخوشنود ازمقام خود جاودانه بسر می‌برد ومی‌اندیشد، زیرا حیات و تفکر ذاتاً بدان تعلق دارند وچون از کون وفساد بر کناراست از درد مصون می‌باشد و چون ازبستگی جسم‌وهستی عالم جسمانی آزاد است درجای‌خود خوشنود بسر می‌برد. امّا اگر نفس حساس این معانی را اکتساب نکند و عالم جسمانی را چنانکه شاید نشناسد و بدان اشتیاق نورزد و بزندگی آن آزمند نباشد هیچگاه اقامتگاه کنونی خودرا یکسره رها نخواهد کرد بلکه تااندازه‌ای وابستهٔ آن خواهد ماند وهمیشه بسبب کون و فساد دایم جسمی که درآنست گرفتارآلام پایدار افزاینده و دغدغه‌های فراوان آسیب‌بخش خواهد بود.

چنین است خلاصه رای افلاطون و پیش‌از او سقراط پارسای خداشناس.

ازاینهاگذشته هیچ رای دنیایی‌نیست که لگام زدن‌برهوی‌وشهوات‌را لازم‌نداندو آنها را بحال خود رها کند. لگام زدن به‌شهوات و فرونشاندن آن بنابر هرعقیده و نزد هرخردمند ودر پیشگاه هردینی ضرورت دارد. بنابراین برمرد خردمنداست‌که با چشم خرد بدین‌معانی بنگرد وآنها را نصب‌العین خود سازد واگر نمی‌تواند به والاترین پایه‌ها و مراتبی که دراین کتاب گفته شد نائل آید، حد اقل به فروترین پایگاه آن فراشود. اینست رأی کسانی‌که مهار کردن هوی را تا آن اندازه که متضمن زیان دنیایی نباشد روا می‌دانند. زیرا بنظر اینان اگرشخص درآغاز کار براثرمهار کردن و سرکوبیدن هوی به مرارت و سختی افتد، در پس آن شیرینی و حلاوتی می‌یابد که نزد او سخت خوشایند ولذت بخش خواهد بود. وانگهی رنجی که ازغلبه برهوس‌وسرکوبی شهوت بدوی‌رسد براثر عادت و مخصوصاً اگر بتدریج باشد سبک می‌گردد. زیرا نفس خود را ورزیده می‌کند و ابتدا به انکار شهوات ناچیز و فدا کردن برخی هوی‌ها در راه خرد و فکر می‌پردازد و سپس پیشتر می‌رود تا آنکه ترك شهوات بسته خلق وعادتش می گردد. به‌این

شیوه نفس شهوانی او زبون می‌شود و به‌فرمانبری نفس گویا خو می گیرد. پس این کوشش بیشی می‌گیرد و باللذت ناشی از نتایج مهار کردن هوی و فایده بردن از عقل و خرد و بکار بستن آنها و ستایش مردم از او و اشتیاق آنان به‌تبعیت او استواری می‌یابد».

چنانکه دیده می‌شود رازی رذائل نفس را که درفصول آینده بتفصیل یاد کرده درنتیجه غلبه هوی برعقل می‌داند ومعتقداست که باراهنمائی عقل باید هویٰ ذلیل ومقهور گردد وفیلسوفان بزرگ را نمونهٔ کاملی ازمردمانی می‌داند که دراین باره باقصیٰ غایت و اعلی نهایت کوشیده‌اند و برای مهار کردن هویٰ و میراندن آن و خوارداشتن خواهشهای نفسانی ازمردم کنارگرفته و کنج عزلت را برگزیده وحتی ازخوردن وآشامیدن وخانه و کاشانه دوری جسته‌اند.

کلمهٔ هوی دربیشترابواب کتاب آمده ورازی صفات رذیله مانند غضب وکذب و بخل و غم و شَرَه ورتب دنیاوی[1] وغیره‌را بدان منسوب می‌دارد. جالینوس نیز در کتاب درمان هوای نفس حرص وطمع وشره‌وغضب وحسدوامل وغیره‌را نسبت به‌هویٰ می‌دهد[2].

آوردن کلمهٔ هویٰ دربرابرعقل درمواضع متعدّد بوسیلهٔ افلاطون بکاررفته‌است[3] او هویٰ را حالتی یا جزئی از نفس بشمار می‌آورد که با نیروی غیرمعقول خود موجب بسیاری از دگرگونیها می‌شود[4]. ابوالوفاء مبشّر بن فاتک از افلاطون نقل می‌کند که

۱- رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، صفحات ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۹ ، ۶۳ ، ۷۰ .

۲- جالینوس ، درمان هوی وخطای نفس، ص ۴۳ ، ۶۰ ، ۶۲ .

۳- افلاطون ، نوامیس (*Laws*, 843 B)

آنچه که دراین کتاب بکتابهای افلاطون ارجاع داده می‌شود از مجموعهٔ آثار اوست که بانگلیسی ترجمه گردیده و چاپ چهارم آن درسال ۱۹۵۳ درآکسفورد تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :

The Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and Introduction, by B. Jowett,

۴- افلاطون ، جمهوریت (*Republic* 440c)

گفته‌است برتری عقل برهوی[1] اینست که عقل‌ترا سالار وهوی[1] ترا بنده[°] روزگارمی‌کند[1]. جالینوس نیز آنجا که ببیان منشأ خطا (Error) و هوی[1] (Passion) می‌پردازد یادآور می‌شود که هوی[1] ازقدرت نامعقول برمی‌خیزد و ازمتابعت عقل (Reason) سرمی‌پیچد[2]. تعبیر «زمّ الهوی[1]» یعنی مهار کردن آن که درکتاب طب روحانی بسیار بچشم می‌خورد تعبیر افلاطونی‌است‌ورازی درفصل‌های دیگر نیز اشاره به‌مهار کردن‌هوای‌نفس کرده‌است. درفصل‌هفتم گوید خردمند با بصیرت نفس ناطقه و نیروی نفس‌غضبیه‌اش‌نفس بهیمیّه رامهارمی‌کند[3]ونیزدرفصل‌هیجدهم‌ازمهار کردن هوی‌وسرکوب (= قمع) آن وخدعه و مکیدت‌آن یاد می‌کند[4]. و نیز براساس جدائی عقل و هوی[1] صفات‌آدمی را تحت «عرض عقلی» و «عرض هوائی» مندرج ساخته‌است[5] ومیان فرمان عقل‌وفرمان هوی[1] بدین‌گونه جدائی افکنده‌است که عقل همیشه بعواقب امور می‌نگرد وآنچه را که افضل وارجح و اصلح درپایان کاراست برمی‌گزیند هرچندکه درآغاز امر رنج و سختی دربرداشته باشد ولی هوی برخلاف آن است[6] و نیز رأی هوائی بدون حجّتی آشکارا و عذری واضح بلکه بصرف میل و حبّ نفس مورد متابعت قرار می‌گیرد درحالیکه رأی عقلی با دلیلی واضح و عذری هویدا پیروی می‌شود هرچند نفس آن را ناخوش و مکروه دارد[7]. او

۱- ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختارالحکم و محاسن الکلم، ص ۱۵۸.

۲- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۲۸.

۳- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۵۱.

۴- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۸۵. درزبان فارسی نیز کلمهٔ «مهار» برای هوای نفس بکار رفته‌است مانند گفتهٔ شمس‌تبریزی (منتخب دیوان، ص ۳۱۱):

هوای نفس مهارست وخلق چون شتران بغیر آن شتر مست را مهار مگیر

۵- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۶۳ و ۷۹.

۶- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۸۹.

۷- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۹۴.

می‌گوید گاهی هوی[۱] در برخی از احوال بعقل مانندگی پیدا می‌کند و موجب تدلیس و ایهام نفس می‌گردد که آن را عقلی بنمایاند نه هوائی وحتی بمرحلهٔ اقناع و حجاج هم می‌رسد ولی اگر بااندیشهٔ راست و درست سنجیده شود اقناع و حجّت آن درهم شکسته و باطل می‌گردد.

او در پایان گوید که فرق میان آنچه را که هوی[۱] می‌نمایاند بابی عظیم از ابواب صناعت برهان است که نقل آن در ین جا ضروری نیست[۱] البتّه در صناعت برهان است که با قیاسهای عقلی قیاسهائی که مبتنی بر برهان و عقل نیست سست می‌گردد ورازی نیز درجائی دیگر اشاره می‌کند باینکه باید از «قیاس عقلی» پی بعواقب و اواخر امور برد و از امور زیان آور دوری جست و بامور سودمند روی آورد[۲] تعبیر قیاس عقلی که عبارت از برهان است در کتب فلسفی مکرّراً بکار رفته است[۳].

کلمهٔ «هوی[۱]» درقرآن مقصوراً و ممدوداً درموارد متعدّد دیده می‌شود[۴] و اهل لغت یکی ازمعانی آن را بمعنی کام و آرزوی نفس آورده‌اند[۵] ودر تفسیر «وَأَفْئِدَتُهُمْ

۱-رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۸.

۲-رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۵.

۳-ابن رشد می‌گوید : قیاس عقلی در برابر قیاس فقهی قرار دارد و کامل‌ترین قیاس عقلی برهان است رجوع شود به: فصل المقال و تقریر مابین الشریعة والحکمة من الاتصال، ص۶ و ۷. ناصر خسرو (دیوان ص۴۷۳) گوید:

بیاموزی قیاس عقلی از حجت　　اگر مرد قیاس حجتی هستی

ولی رازی ازقیاس عقلی تمثیل منطقی را اراده کرد ، که نظیر قیاس فقهی است ولی در معقولات در بیت زیر ازمولانا ، (ج ۱ ص ۱۸) نیز کلمهٔ قیاس ذکر وازآن تمثیل اراده شده:

از قیاسش خنده آمد خلق را　　کو چوخود پنداشت صاحب دلق را

۴- از جمله: ومن اضل ممن اتبع هویه(سورة القصص آیة ۵۰)؛ واما من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی(سورة النازعات آیة ۴۰).

۵- حبیش بن ابراهیم تفلیسی ، وجوه قرآن ، ص۳۲.

هَوَاء» گفته شده: «انَّه لاعُقُولَ لَهُمْ»[1] و در ادب عربی هم در مقابل عقل بکار رفته است. ابن دُرَید درمقصورهٔ خودگوید:

وَ آفةُ العَقْلِ الهَوَىٰ فَمَنْ عَلا عَلىٰ هَوَاه عَقْلُهُ فَقَدْ نَجا[2]

ناشی اکبر گوید:

هَوَایَ وَعَقْلِی فِیکَ ضِدّانِ لَمْ یَزَلْ
عَلَیکَ طِوَالَ الدَّهْرِ بَیْنَهُمَا خُلْفُ
إذَا مَا نَهَانِی الْعَقْلُ فِیکَ أعَادَنِی
إلَیکَ هَوَی تَغْفُو الْعُیُونُ وَلا یَغْفو[3]

رازی عقل وهوىٰ را دربرابر نفوس سه‌گانه قرار می‌دهد، آنچه که ازمواد هوىٰ باشد از آفات عقل است و نفس ناطقه را ناتوان و نفس شهوانیه و غضبیّة را نیرومند می‌گرداند[4]. نفوس سه‌گانه را رازی از افلاطون اخذ کرده وچنانکه دیده شد می‌گوید که افلاطون برآنست که درآدمی سه نفس‌وجود دارد یکی ناطقه والهیّه ودیگری‌غضبیّه وحیوانیّه وسدیگر نباتیه ونامیه و شهوانیه. نفس نباتیه وحیوانیه برای نفس‌ناطقه‌آفریده شده است نفس نباتی به‌جسم غذا می‌رساند و جسم برای نفس ناطقه بمنزلت آلت و وسیلت است ونفس غضبیه درسرکوبی نفس شهوانیّه نفس‌ناطقه را یاری می‌دهد واین دو نفس را یعنی نباتیه و غضبیه جوهری خاص نیست که پس از فساد جسم باقی بماند آنچنانکه جوهرنفس‌ناطقه باقی می‌ماید. او سپس می‌گوید که آدمی باید بکوشد تابوسیلهٔ

۱- ابن‌منظور: لسان لعرب، مادهٔ «هوی».
۲- خطیب تبریزی، شرح مقصورهٔ ابن‌درید، ص ۱۹۱. در ادب فارسی‌نیز خرد (= عقل) و هوی در مقابل هم قرارگرفته‌است. ناصر خسرو (دیوان ص۳۹۲) گوید:

وگر عنان خرد داده‌ای بدست هوی چو اسب‌لانه سر افشان‌وبی‌عنان شده‌ای

۳- عبیدالله بن عبدالکافی، شرح المضنون به‌علی غیراهله، ص۴۵۷.
۴- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۷۳.

طبّ جسدانی که همان طب معروف است و طب روحانی که مبتنی بر اقامهٔ حجج و براهین است تعدیل افعال این نفوس را ثابت و پابرجا دارد تا تقصیر و تجاوز روی ندهد. او سپس تفریط وافراط این نفوس را بتفصیل بیان می کند[۱].

تقسیم سه گانهٔ نفس که برمبنای آن فضائل چهارگانه پدید می آید از ابتکارات افلاطون است. این فکر درمسلمانان اثری آشکار گذاشته است افلاطون درموارد متعدّد اشاره باجزاء سه گانهٔ نفس کرده است ازجمله در کتاب جمهوریت گوید: ما باید بیاد آوریم که نفس را بسه جزء تقسیم کردیم وبوسیلهٔ نسبت آنها بایکدیگر مامی توانیم طبایع مختلف عدالت وعفت وشجاعت و حکمت را مشخّص سازیم[۲]. ودر کتاب طیماوس گوید: من بارها گفته ام که سه نوع نفس درما نهاده شده که هر کدام دارای حرکت است وبنحو خلاصه باید تکرار کنم که اگر هر کدام ازفعالیّت بازماند وحرکت طبیعی خود را انجام ندهد بسیار ناتوان می گردد ولی آن که پرورش یابدوفعالیّت نماید بسیار نیرومندمی گردد[۳].

جالینوس نیزدر کتاب «جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی» درجاهای مختلف اشاره باین نفوس وافعال آنها کرده ازجمله درآنجا که بحث امراض بدنی را ختم می کندوبه بیان امراض عارض برنفس می پردازد نخست توجّه به صحّت هردو را باهم و نگاهداشت آن دورا درحال اعتدال سفارش می نماید و سپس می گوید نفس وبدن باید باهم توافق داشته باشند اگر یکی بردیگری چیره تر گردد موجب بیماریهائی می شود و برای جلوگیری ازاین باید نفس را بافکر وتعلیم وبدن را باریاضت بسوی اعتدال طبیعی برگرداندو آن نفسی که تدبیر این امررا عهده داراست نفس الهیّه است که آن نیز باید با حرکات مخصوص خود ریاضت یابد تا درست تر و نیرومندتر گردد زیرا اگر نفس غضبیّه و شهوانیّه ریاضت خودرا بیابند ولی نفس ناطقه مهمل ماند و ریاضت نیابد آن دو نفس بهیمیّه نیرومند

۱- رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ .

۲- افلاطون (جمهوریت *Republic*, 504 A)

۳- افلاطون (طیماوس *Timaeus*, 89 E)

می‌شوند ونفس ناطقه‌ای که خداوند آن را موجب سعادت آدمی قرار داده‌است ناتوان می‌گردد و نیکبخت کسی‌است که این نفس در او نیرومندتر و والاتر باشد[۱]. وهمچنین در کتاب‌الاخلاق خود بتفصیل از نفوس سه‌گانه و حرکات آنها یاد کرده که خلاصهٔ آن در مختصر کتاب‌الاخلاق آمده‌است. اومی‌گوید حرکات نفس‌شهوانیّه ونفس‌غضبیّه برای نیروهای نفس‌ناطقه زیان‌آوراست زیرا نفس‌شهوانیّه بانفس‌ناطقه مباینت‌دارد[۲]. و نفس غضبیّه هم در برابر نفس ناطقه بمنزلهٔ سگ است نزد شکارگر و اسب نزد سوارکار زیرا این سگ و اسب بنا بارادهٔ شکارگر و سوارکار آن دورا یاری می‌دهند ولی گاه اتفاق می‌افتد که برخلاف ارادهٔ آن دو رفتار می‌کنند[۳].

حمیدالدین کرمانی در ایرادات خود بررازی بر این قول افلاطون که بوسیلهٔ رازی نقل شده خرده گرفته باینکه این سه (= شهوانیّه وغضبیه و ناطقه) نامهای افعالی هستند که ازیک فاعل صادرمی‌شود مانند نجّار که برحسب کارهای مختلف که باآلات مختلف انجام می‌دهد بنامهای مختلف خوانده می‌شود و یا کشتی‌بان که مادام که در کشتی است فرمانهای گوناگون را اجرا می‌کند که برحسب هریک بنامی خوانده می‌شود و وقتی که بخشکی آید این افعال و عناوین از او بریده می‌گردد[۴]. چنانکه پیش‌ازاین یاد شد مخالفان رازی بیشتر از ارسطو و پیروان او الهام می‌گرفتند زیرا ارسطو براین تقسیم ایراد گرفته و پیروان او هم آن را دنبال کرده‌اند.

ارسطو درکتاب النفس می‌گوید از کجا می‌توان دانست که اجزاء نفس چیست و عدد آن کدام است زیرا واضح‌است که عدد آن ازجهتی بی‌نهایت‌است وکافی نیست که همچون برخی ازفیلسوفان آن را به‌جزء عاقل (= ناطقه) وجزء غضبی وجزء شهوانی

۱- جالینوس، جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص۳۳.

۲- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق(مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره، سال۱۹۳۷)، ج ۵، جزء ۱ ص ۲۷.

۳- مأخذ پیشین،ص۲۸.

٤- حمیدالدین کرمانی، الاقوال‌الذهبیه(منقول درپاورقی رسائل فلسفیة)، ص ۲۸.

ممتاز کنیم و یا مانند برخی دیگر آن را به‌جزء عاقل و غیر عاقل تقسیم نمائیم زیرا اگر از ممیزاتی که این اقسام سه‌گانه بر آن مبتنی است جستجو کنیم اجزاء دیگری نیز بدست می‌آید که هریک ازدیگری ممتازاست[۱].

ثامسطیوس (Themistius) [۲]در تفسیر مقالهٔ سوم از کتاب فی النفس ارسطو *De Anima* پس‌ازآنکه نفس را منحصر به‌دونیروی محدود یعنی حاکمه و محرّکه می‌کند این بحث‌را بمیان می‌آورد که آیا این‌دونیرو جزئی‌ازنفس‌هستند بامقدار ومعنی‌جداگانه، یا عین نفس هستند و اگر جزء نفس‌اند آیا غیراز آن سه نیروی مشهور هستند که فکری و غضبی و شهوانی خوانده می‌شود یا یکی ازآنها هستند ودراین‌باره نیز بسیارشکٔ است که آیا نفس دارای اجزای ممیّز بمقدار و موضع‌است و یا نیروهای بسیاری‌است که در موضوع واحد قرار گرفته است همچنانکه شیرینی و خوشبوئی و سفیدی در سیب قرار یافته‌است. واگر این نیروها اجزای نفس هستند آیا تعداد آنها چنداست ؟ آیا منحصر بهمین سه نیرواست چنانکه گروهی بآن معتقدند یابیشتراست زیرا ازتعداد اجزای‌نفس چنین آشکارمی‌شود که احصاء و برشماری آن دشواراست[۳].

جالینوس نیزاشاره بوجود و واقعیت این سه نفس می کند ولی خودرا از کیفیّت آن و ایراداتی که ارسطوئیان می‌کنند بر کنار می‌دارد او درآغاز اخلاق خود که عقیدهٔ

۱- ارسطوطالیس ، کتاب النفس (ترجمهٔ عربی) ، ص ۱۲۱. و نیز رجوع شود به :
Aristotle, *De Anima* 442 A 25

۲ - فیسوف یونانی قرن چهارم میلادی سربی آکاردبوس بود که بعدا امپراطور روم شرقی شد بعضی‌ازحواشی و شروح وی برآثار ارسطو به‌زبان عربی ترجمه شده‌است.

۳- لاینز M. C. Lyons ، ترجمهٔ عربی‌تفسیر ثامسطیوس ، مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیه لندن(۱۹۵۵) .ص۴۲۶.

نسخه‌ای از ترجمهٔ عربی تفسیر ثامسطیوس برکتاب‌النفس رسطو در مکتبه القرویین واقع درشهر فاس از بلاد مراکش بدست آمده که قسمت فوق منقول ازآن است.

قدمای فلاسفه و ارسطو و متأخرین از فلاسفه را دربارهٔ اخلاق که آیا از برای نفس ناطقه‌است ویا از برای غیرنفس‌ناطقه نقل می‌کند گوید من این را در کتاب خود موسوم به «آراء ابقراط وافلاطون» بیان کرده‌ام‌ودر آنجا آشکارساخته‌ام که درآدمی چیزی‌است که فکر باآن صورت می‌پذیرد و چیز دیگری که غضب باآن پدیدارمی‌گردد وچیزسومی که شهوت از آن برمی‌آید و باك ندارم که این سه چیزنفسهای مختلف یااجزاء نفس‌انسان یا سه نیروی مختلف برای جوهری واحد باشند و اکنون دراین‌کتاب چیزی را که فکر ازآن حاصل می‌شود نفس ناطقه و نفس مفکرّه می‌خوانم خواه این چیز نفسی جداگانه یا جزء یا قوّت باشد وچیزی‌راکه غضب ازآن برمی‌خیزد نفس غضبیّه یانفس‌حیوانیّه وچیزی‌که شهوت ازآن بلند می‌شود نفس نباتیّه می‌نامم[1].

از مطالب فوق اساس و ریشهٔ فکر تقسیم نفس به نفوس سه‌گانه که در رازی آمده وهمچنین منشأ ایراداتی‌که حمیدالدین کرمانی براو گرفته آشکارگردید.

ناگفته نماندکه نظریهٔ نفوس سه‌گانه وفضائل چهارگانه‌که اصل‌آن ازافلاطون است اثر مهمّی‌درکتابهای اخلاق اسلامی داشته ونویسندگان آن کتابها همه‌آن را با کمی اختلاف‌نقل کرده‌وتقسیمات‌وتعاریف خودرابرآن‌اساس‌قرارداده‌اند[2]بدین‌معنی که نخست فضائل‌چهارگانه‌را وسپس‌رذائلی که‌طرف مقابل‌آنهاست‌ذکرکرده‌وآنگاه هریک‌ازاین هشت طبیعت را جنس از برای اقسامی‌که تحت آنها مندرج است قرار داده‌اند وتهذیب الأخلاق ابن مسکویه مثال کاملی ازاین‌روش است ولی رازی چنانکه پیش ازاین اشاره

۱- جالینوس ، مختصرکتاب الاخلاق ، ص۲٦.

۲- الکندی ، فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیة)، ج ۱ ص۱۷۷؛ یحیی‌بن‌عدی، تهذیب الاخلاق(رسائل البلغاء چاپ چهارم)، ص ٤۹۰؛ ابن‌مسکویه،تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ، ص ۱۹؛ابن سینا ، فی علم الاخلاق (تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات)،ص۱۵۲ ؛ ابن حزم، فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق (رسائل ابن‌حزم الاندلسی)، ص ٤٥.

شد اساس و پایهٔ کتاب خود را بر «عقل» و «هویٰ» قرار داده وفضائل ورذائل را پدیدهٔ آن دو می‌داند.

فصل سوم کتاب که مختصر است پیشگفتاری است دربارهٔ یکایک از عوارض نکوهیده نفس و رازی دراین فصل چنین گوید:

«اکنون که اساس مطالب آینده‌را نهاده ومهمترین اصولی راکه دستگیر و یاورما خواهد بود یادکرده‌ایم بعنوان نمونه‌ای از آنچه هنوز بمیان نگذاشته‌ایم عوارض نکوهیده نفس و راه اصلاح آنها را بازخواهیم نمود. سزاوار می‌دانیم که تا آنجا که ممکن باشد در کوتاهی سخن بکوشیم، زیرا پیش‌ازاین، سبب اعظم وعلت اصلی همه طرق اصلاح خوهای بد را ذکر کرده‌ایم.

براستی اگر یکی ازاین‌خوهارا جدا نکنیم ومورد توجه‌خاص قرار ندهیم بلکه بدون بحث دربـاره یکی همه را یکسو نهیم باز با رعایت اصل نخست خود می‌توانیم بخوبی راه اصلاح آنها را بیابیم. زیرا اینها همه ازآن عوارضی هستندکه هوی آنها را فرا می‌خواند وشهوت برآنها سوار می‌شود و فرونشاندن و لگـام زدن این‌دو باعث پیش‌گیری آنچه معلول آنها است می‌گردد.

بااین همه هرچه دراین باره برای نیل بمقصود خود واجب ولازم وسودمند بدانیم ذکر می‌کنیم واز خدا یاری می‌جوییم».

رازی فصل چهارم را تحت عنوان «فِی تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عُیُوبَ نَفْسِه» آورده یعنی درشناختن مرد عیب‌های خودرا واین‌عنوان نام مقالهٔ جالینوس‌است که پیش‌ازاین دربارهٔ آن سخن رفت ودرپایان این فصل نیز رازی تصریح می کند که این فصل خلاصهٔ مقالهٔ آن حکیم است. او دراین فصل می‌گوید:

«چون‌هریک ازما نفس خودرا دوست می‌دارد و کنش‌های خوبشتن‌را پسندیده و شایسته می‌داند قدرت‌آن ندارد که هواهای خود را وازند یا بادیده خرد محض و پاك به‌خوها و رفتـار خود بنگرد. ازاینرو نمی‌تواند عیب‌ها و زشتی‌های انـدرون خود را

آشکارسازد وچون براینها آگاهی نمی‌یابد پس نمی‌تواند سرکوبشان کند ـ بدانها وقوف ندارد تا آنهارا بدشمارد ودر سرکوبی آنها بکوشد.

بنابراین باید دراین زمینه به‌مردی خردمند که با او بستگی و پیوستگی بسیارداشته باشد رجوع کند واز وی بخواهد ودرخواهش‌خود تأکید ورزد که‌اورا ازمعایبی که‌دراو می‌بیند آگاه سازد ومرد خردمند را متوجه کند که راهنمایی وی ازهرچیز دیگر برای او گرامی‌تر وسودمندتراست وسخت مایهٔ منت داری و سپاسگزاری او می‌شود. باید ازمرد خردمند خواستار شود که دراین کار خطاپوشی و چرب زبانی نکند و اگر در نکته‌ای سهل‌انگاری ورزد و پرده‌پوشی نماید اورا به‌مشقت می‌اندازد وگمراه می‌سازد واز اینرو مستوجب سرزنش می‌شود. باید که چون این مرد آگاهاننده ازآنچه در او می‌بیندوبه‌او آگاهی دهد اندوه و خفت ننماید، بلکه ازآنچه می‌شنود ابرازشادی کند ونسبت بدیگر شنیدنی‌ها مشتاق باشد. واگر دریابد که مرد خردمند درموردی چیزی را بسبب شرمگینی ازاو پوشانیده ویادرتقبیح آن‌سخن کوتاه کرده‌ویاعیب را نیکو شمرده‌است باید‌که وی را بباد ملامت گیرد وآگاهش کند که ازاودلتنگ‌است وچنین کاری را نمی‌پسندد وآنچه می‌خواهد فقط اینست که واقع را براو آشکارونمایان سازد.

از سوی دیگر اگردریابد که مرد خردمند درنکوهش و تقبیح او فزونگویی و زیاده‌روی می‌کند نباید که بخشم افتد بلکه باید وی را برای این‌کار بستاید و از شنیدن آنچه دراو دیده‌است اظهارشادی وسرور کند.

وانگهی باید خواهش خودرا ازمردآگاهاننده مکررکند. زیرا خوها وعوارض زشت پس‌ازآنکه طرد می‌شوند باز می‌گردند.

همچنین سزاواراست که جویا و پرسان آنچه همسایگان و همکاران و بستگانش درستایش یانکوهش‌او می‌گویند باشد.

هرگاه مردی دراین معنی در چنین راهی بخرامد هیچیک از عیب‌هایش ـ هرچند ناچیز و نهان باشد ـ از او پنهان نمی‌ماند.

اگرچنین اتفاق‌افتد که دشمن یامخالفی بااو درافتد که باظهار زشتی‌ها وعیب‌هایش مولع باشد نباید که درصدد شناختن همه عیب‌های خود از زبان او برآید ، بلکه اگر نزد خود حرمتی دارد و خواهان نیکی وفضیلت‌است باید که بیدرنگ به‌سرکوبی آنها برخیزد دراین باره جالینوس کتابی نوشته‌است بنام « درباب این که نیکان از دشمنان خود سود می‌جویند » . وی دراین کتاب سودهای دشمن‌داری را یاد می‌کند . همچنین جالینوس رساله‌ای دارد بنام « درشناختن مرد عیب‌های نفس خود را » که خلاصه وفشرده آنرا دراینجا آوردیم » .

کتاب جالینوس نزد مسلمانان معروف بوده است حنین درباره آن می‌گوید: که جالینوس گفته‌است که این کتاب در دومقاله بوده ولی من یک مقاله آن را فقط یافتم که ناقص بود قسمتی ازآن‌را به سریانی ترجمه‌کردم برای داود متطبب سپس بختیشوع ازمن خواست تا آن را تمام کنم و من آن را به‌مردی از اهل رها بنام توما دادم تا ترجمه کند سپس‌آن را با تفحص واصلاح به‌قسمت پیشین اضافه کردم[۱].

ابن مسکویه توجه باین کتاب جالینوس داشته است و دراین باره نظر مخالف با جالینوس دارد. او می‌گوید واجب است آنکس که خواستار صحت نفس خود است که خود باستقصاء عیوب نفس خود بپردازد وبآنچه جالینوس دراین باب گفته است بسنده نکند[۲]. او سپس عقیده جالینوس را بتفصیل بیان کرده‌است . نظرجالینوس در کتابهای دانشمندان اسلامی‌آورده شده است چنانکه ابوالوفاء مبشربن فاتک نیز ازقول جالینوس نقل می‌کند که گفته‌است که مرد هرگاه دیگری را برگزیند تا آنچه را که او هرروز انجام می‌دهد بیازماید و صواب و خطای آن را باو بنماید دراین صورت آن مرد به‌بیهوده نمی‌پندارد که خود خردمندترین مردمان‌است[۳].

۱- حنین، رساله ، شماره ۱۱۸ .

۲- ابن مسکویه ، تهذیب‌الاخلاق،ص۱٦٦ .

۳- ابو الوفاء مبشر بن فاتک ، مختارالحکم و محاسن الکلم ، ص۲۹٦.

درکتب اخلاقی فارسی نیز اشاره به کتاب ونظر جالینوس شده‌است[۱].

جالینوس در موارد متعدّد از کتاب درمان هوای نفس خود اشاره باین موضوع کرده‌است که یک مورد آن دراینجا نقل می‌شود. او می‌گوید از آنجا که ما خود را بحدّ افراط دوست داریم ممکن نیست که برهوای نفس خود آگاه گردیم و خطاهای آن را دریابیم از این روی باید آن را بعهدهٔ دیگری محوّل سازیم . او سپس دربارهٔ آن شخص دیگر وچگونگی برگزیدن آن چنین گوید که اگر شما مردی را درشهر خود دیدید و یا آوازهٔ اورا شنیدید که مورد ستایش مردم‌است برای اینکه کسی‌را بتملّق نمی‌ستاید باید نخست باونزدیک گردید تا ببینید که اوچنانکه مردم دربارهٔ اومی‌گویند واورا می‌ستایند هست یا نه. اگر دیدید او مکرّراً بخانهٔ توانگران و ارباب قدرت وحتّی بخانهٔ سلطان می‌رود و بآنان بخاطر زر و زورشان احترام می‌کند وباآنان برسر یک سفره می‌نشیند یقین کنید که بشما دروغ گفته‌اند که این‌مرد جز حقیقت‌را نمی‌گوید زیرا کسی که چنین‌زندگی برای خود برگزیند نه‌تنها راست نمی‌گوید بلکه وجودش‌سراپا شرّ‌است زیرا او هواخواه آب و جاه و زر و زور است . امّا اگر دیدید که او مردی است که زبان چاپلوسی به‌زورمندان و توانگران نمی‌گشاید و بدیدارآنان نمی‌رود و برسفرهٔ آنان نمی‌نشیند بلکه برطبق اصول درست زندگی می‌کند بدانید که این آن مرداست که حقیقت‌را می‌گوید باو تقرب جوئید ودرخلوت ازاو بخواهید که آنچه ازهوای نفس درشما سراغ دارد درحال برای شما آشکارا بازنماید و باو بگوئید که شما بسیار ازاین خدمت او سپاسگزار خواهید بودومنزلت‌اورا برتراز کسی‌خواهید دانست که‌شمارا ازبیماری‌جسمانی‌رهائی‌بخشیده‌است. اگر پس ازمدتی چیزی دراین‌باره با شما نگفت دوباره باو نزدیک شوید و زبان الحاح بگشائید اگر این بار او گفت که چیزی ازشما نمی‌داند که حاکی ازهوای نفس باشد زود باور مکنید ومپندارید که شما ناگهان ازخطا آزاد شده‌اید بلکه احتمال دهید که‌آن شخص توجه وافی بشما مبذول نداشته ودراین امر غفلت ورزیده ویا آنکه ترسیده است‌که اگر

۱ - نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۵۱.

حقیقت را بشما بگوید مورد نفرت شما قرارگیرد و یاآنکه باور نمی‌داردکه شما از دل و جان می‌خواهیدکه برخطاهای خود واقف شوید[۱].

رازی چنانکه دیده شد در پایان این فصل اشاره می کند باینکه‌آدمی باید بوسیلهٔ همسایگان و همکاران و دوستان وحتی دشمنـان برعیوب خود واقف گردد ومی گوید که جالینوس دراین‌باره کتابی نوشته وآن را بنام «فی أنّ الأخیارَ یَنْتَفِعُونَ بِأعْدائِهِم» کرده‌است ودرآن سودهائی راکه ازطرف یکی‌ازدشمنانش باوعایدگشته یادکرده‌است. این مقالهٔ جالینوس نیزشهرت فراوان داشته. حنین می‌گویدکه این کتاب یک مقاله بود ومن آن را به سریانی برای داود ترجمه کردم وحبیش آن را برای محمد بن موسی بعربی ترجمه‌کرد[۲] وابن‌مسکویه درکتاب خود ازآن یادکرده وگفته‌است این‌مطلب یعنی‌اینکه نیک بختـان از دشمنانشان سود می‌جویند درست است و کسی با آن مخالفت ندارد[۳]. نصیرالدین طوسی نیزدرکتاب خود اشاره باین‌نظر واین رساله‌کرده‌است[۴]. همین اندیشه درنظرشاعرشیرین زبان سعدی بوده آنجا که گفته‌است:

کو دشمن شوخ چشم ناپاك　　تا عیب مرا بمن نماید[۵]

رازی درجائی دیگر دربارهٔ اینکه آدمی ازعیوب نفس خود ناآگاه است چنین گفته: «آدمی ازعیوب نفس خودکوراست واندك محاسن خود را بیش‌ازآنچه که‌هست می‌پندارد»[۶] این‌تعبیرنیز درسخنان‌افلاطون سابقه دارد اومی‌گوید این‌درطبیعت‌آدمی نهاده شده که ازخطاهای محبوب خود چشم پوشی کند وهیچ محبوبی دوست داشته‌تر از نفس

۱- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص۲۲و۲۳.

۲- حنین، رساله، شمارهٔ ۱۲۱.

۳- ابن‌مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص۱۶۷.

۴- نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص۱۵۲.

۵- سعدی، گلستان، ص۱۳۰.

۶- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۸۹.

برای آدمی نیست[1]. ونیز از گفته‌ٔ اوست: عاشق درباره‌ٔ معشوق کوراست[2].

جالینوس در کتاب درمان هوای نفس این مطلب را باتفصیل بیشتری بدین‌گونه یاد می‌کند: چنانکه ایزوپ می‌گوید دو زنبیل یکی ازپیش و دیگری از پس بگردن ما آویخته است زنبیل پیشین مملوّ از عیوب دیگران است و زنبیل پسین از عیوب خودمان پرگشته است باین دلیل است که ما عیبهای دیگران را می‌بینیم ولی ازعیبهای خود غافل می‌مانیم این مطلبی است که همه آن‌را راست می‌دارند افلاطون دلیل آن‌را چنین بیان می‌کند که چشم عاشق بمعشوق کوراست بنابراین اگر هریک ازما خودرا بیش‌ازهمه‌چیز دوست داشته باشد باید که درمورد خود کور باشد پس چگونه می‌تواند بدیهای خود را به‌بیند؟ وچگونه می‌تواند خطای خود را تشخیص دهد[3].

وهمین مضمون است که دراحادیث اسلامی بصورت «حُبُّکَ الشَّیءَ یُعْمِی وَ یُصِمُّ[4]» دیده می‌شود ودر ادب فارسی هم بکار برده شده مولوی گوید:

در وجود تو شوم من مُنعدم چون محبّم حب یُعمی ویُصِمّ[5]

تمثیل ایزوپ[6] عیناً در کتاب مختصرالاخلاق جالینوس دیده می‌شود ومحتمل است که خلاصه کننده‌ٔ کتاب بجهت اختصار نام ایزوپ را حذف کرده وآن را به حکیمی نسبت داده‌است اینک عین عبارت آن کتاب نقل می‌گردد.

«وَقَدْ قَالَ حَکیمٌ إنَّ فِی عُنُقِ کُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ مِخْلاتَیْنِ وَاحِدَةٌ

۱- جالینوس، جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی، ص۲۶.

۲- افلاطون، نوامیس (*Laws*, 731E)

۳- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص۳۰ و ۳۱.

٤- ا.ی. ونسنک، المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج۱ ص٤۰۹.

٥- بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۲۵.

٦- ایزوپ Aesop نویسندهٔ معروف یونانی است که داستانها و تمثیل های او (Fables) در غرب بسیار شهرت دارد.

مِنْ قُدّامِهِ وَأُخری مِنْ خَلْفِهِ وَفِی الَّتی بَیْنَ یَدَیْهِ عُیُوبُ النّاسِ وَفِی الَّتی مِنْ خَلْفِهِ عُیُوبُ نَفْسِهِ وَلِذٰلِکَ یَری کُلُّ واحِدٍ مِنَ النّاسِ عَیْبَ غَیْرِهِ عَلَی الإسْتِقْصاءِ وَالحَقیقَةِ وَلا یَری شَیْئاً مِنْ عُیُوبِ نَفْسِهِ»[۱].

رازی باب پنجم را تحت عنوان «درعشق و دوستی وخلاصهٔ سخن در لذّت» قرار داده او درآغاز گفتار دربارهٔ عشق چنین گوید: مردان والاهمت و بزرگ نفس این بلیّت ازطبایع و غرائزشان دور است زیرا برای این گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج و نیاز نیست. آنان وقتی می‌اندیشند که عشّاق دچار این گونه سرگشتگی‌ها باید بشوند ازاین ورطه خودرا برکنار می‌دارند و اگرهم بدان مبتلی گردند می‌کوشند که بردبار باشند تا آنکه هوی از دلشان بدر رود وهمچنین است حال آنانکه گرفتار کارهای مهم و مشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند. امّا مردان مخنّث و زن صفت وفارغ البال ونعمت پرورد، آنانکه جز ارضای امیال واطفاء شهوات هدفی دیگر دردنیا ندارند ونرسیدن بآن را اندوه و بدبختی بشمارمی‌آورند ازاین بلیّه بآسانی نمی‌رهند برخصوص اگر بیشتر بداستانها و روایات عشقی نظر افکنند و گوش بآهنگهای خوش والحان نیکوفرادهند. او سپس سخن را به‌عشق حیوانی ولذت جسمانی می‌رساند و می‌گوید چنین عشّاق درعدم تملّک نفس واختیار هوای نفس وانقیاد شهوات ازحدّ بهائم گام فراتر می‌نهند. و نیز در پاسخ آنانکه اهل ظرافت و ادبند و همواره سخن ببدگوئی فلاسفه دراین باب می‌گشایند فصلی مشبع ایراد کرده ومی‌گوید آنان مدّعی اند براینکه عشق مخصوص طبایع رقیقه واذهان لطیفه است وبسیاری از ادیبان وشاعران و بزرگان وحتی پیغمبران ازاین موهبت برخوردار گشته‌اند وحال آنکه امر برعکس است زیرا اصحاب طبایع غایظه و اذهان بلیده که مجال اندیشه ونظر درآنان محدوداست روی بامیال نفسانی ولذّات شهوتی می‌آورند و یونانیان که طبایعشان رقیق‌تر و حکمتشان ظاهرتر از مردمان دیگراست عشق درآنان کمتردیده می‌شود. اوسپس مناظرهٔ خودرا بایکی ازاینگونه ادیبان نقل می‌کند که

۱- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص۴۷.

آن ادیب گمان می‌برده که علم آنست که او دارد و ورای آن جهل است رازی از او می‌پرسد آیا علوم اضطراری است یا اصطلاحی و بنابر هردو پاسخ آن ادیب را ملزوم و مجاب می‌کند و شیخی که این مناظره درحضور او رخ داده با ریشخند می‌گوید ای پسرك من اکنون مزهٔ علم حقیقی را بچش[۱]. ایلیای نصیبینی مطران نصیبین در رساله‌ای که برای استاد ابوالعلا صاعدبن سهل الکاتب نوشته ودرآن مناظرهٔ خودرا باوزیر مغربی یاد کرده این داستان رازی را مورد اقتباس قرار داده‌است[۲].

درمنابعی که در اختیار مسلمانان بوده سخن ازنکوهش وستایش عشق بسیار بمیان آمده و رازی که عشق را می‌نکوهد دراین باره تحت تأثیر حکمای یونان قرارگرفته‌است خاصّه که خود صریحاً گفته است که عشق در یونانیان کمتر است و فیلسوفان آنان رقّت طبع ولطافت ذهن خودرا مصروف به معضلات علمی می‌دارند[۳].

ازسقراط نقل شده که گفته‌است عشق دیوانگی است ودارای رنگهای گوناگون است چنانکه دیوانگی را رنگهای گوناگون است[۴]. واز افلاطون نقل شده که گفته است عشق بردو نوع است الٰهی و انسانی اوّلی ستوده و محمود و دوّمی نکوهیده و مذموم است[۵] و ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخس گفته عشق ظاهری پایدار نیست زیرا که عاشق

۱- رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۴۳-۴۵ .

۲- نسخه‌ای ازاین رساله درکتابخانهٔ واتیکان بشمارهٔ ۱۳٤۳ موجوداست (کراوس ، پاورقی رسائل فلسفیة) ، ص۳ .

۳- رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص٤۲ .

٤- جعفر بن احمد السراج ، مصارع العشاق ، ج۱ ، ص۱۵ .

۵- فارابی ، فلسفهٔ افلاطون و اجزائها ، ص۱۵ . متن عربی این کتاب بافهرستی ازلغات فلسفی با ترجمهٔ لاتین بوسیلهٔ فرانز رزنتال و ریچارد والزر درمجموعهٔ (Plato Arabus II) تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :

Alfarabius De Platonis Philosophia

معشوق را برای لذّت و معشوق عاشق را برای منفعت دوست دارد و لذّت و منفعت هردو فانی شونده است[۱] و عین این بیان در کتاب اخلاق ادمیا *Ethica Eudemia* دیده می‌شود[۲] وهمین تعبیراست که ابن‌مسکویه گوید: «أَحَدُهُمَا يَلْتَذُّ بِالنَّظَرِ وَالأُخْرَى يَنْتَظِرُ المَنْفَعَة»[۳].

درستایش عشق گفته‌شده که آن منبع واصل همه‌نسبتهای علوی وسفلی است واگرعشق نمی‌بود حرکت ومتحرّك وكامل و مكمّلی درجهان وجود نمی‌داشت[۴]. بدانشمندی خبر دادندکه فرزندت عاشق شده اوگفت باکی نیست زیرا عشق اورا لطیف وظریف ودقیق ورقیق می‌گرداند[۵]. بنابراین‌دوطرف دعوی درکلام رازی درسایرمنابع نیزمشخّص است وشکی نیست که نظررازی متوجّه عشق ظاهری وانسانی‌است وگرنه دربارهٔ عشق‌معنوی وحقیقی مخالفتی بااستاد خود افلاطون ندارد واو درهمین باب داستان افلاطون و شاگرد عاشق پیشهٔ اورا نقل‌کرده وبیان داشته‌که افلاطون چگونه اورا بادلیل وبرهان مجاب و ملزم ساخت تا آنکه دل خود را ازعشق شست وملازم مجلس علم افلاطون گردید[۶].

۱- آربری، اخلاق‌نیکوماخس درعربی، مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیهٔ لندن(لندن ۱۹۵۵)، ص۴.

۲- ارسطو، اخلاق‌ادمیا (Aristotle : *Ethica Eudemia* 1234 B 15)

۳- ابن مسکویه تهذیب‌الاخلاق، ص۱۳۲. از شعر حافظ (دیوان، ص۱۴۰) عکس این‌مطلب استنباط می‌شود:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

۴- عبدالرحمن بن‌الدباغ، مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرارالغیوب، ص۹۷.

۵- علاءالدین‌ابوعبدالله مغلطای: الواضح المبین‌فی ذکر من استشهد من المحبین، ص۵۴.

۶- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۴۱. [illegible] که ابوالوفاء مبشربن‌فاتک نقل کرده یکی باشد: وعتب افلاطون بعض الناس عن تخلفه عن طلب العلم. فقال: شغلتنی عن ذلک اللذة. فقال: لو اشتغلت بالعلم لوجدت لذة [illegible] (مختارالحکم و محاسن الکلم، ص ۱۷۷) و بیت زیر را از ناصرخسرو (دیوان، ص ۹۴) بیاد می‌آورد:

لذت علمی چو از دانا بجان تو رسد زان سپس باید بجست لذت جسمی [illegible]

ایلیای نصیبینی داستان فوق‌را بطور تفصیل نقل وسپس گفته‌است که این داستان در اخبـار افلاطون مشروح است و همچنین ابوبکر رازی آن را درفصل پنجم از طب روحانی آورده است[۱].

مسألهٔ نکوهش عشق وانتساب آن به‌حکمای یونان که‌رازی نیزبدان متمایل است در برخی ازمنابعی اسلامی نیزانعکاس یافته‌است ازجمله ابوالحسن علی بن محمد دیلمی در کتابی که دربارهٔ عشق ومحبت تألیف کرده ودرآن نظرحکمای الهی و متکلمان و فلاسفه ومنجمان و اطبا ومتصوفان را ایراد نموده نقل می‌کند که یکی ازشاگردان ارسطو از او سؤال کرد ای حکیم مارا ازماهیت عشق وازآنچه که ازآن زاده می‌شود باخبر گردان. او درپاسخ گفت که عشق طمعی است که دردلها زائیده می‌شود وپرورش می‌یابد و در پایان به‌اندوه و شب بیداری و حزن و فساد عقل منتهی می‌گردد. مؤلف کتاب (= دیلمی) می‌گوید ازاین جواب برمی‌آید که پرسنده طبیعی بوده و جواب درخور حال او داده شده زیرا ارسطاطالیس مردی الهی بوده‌است[۲]. ونیزدرفصلی که درنکوهش‌عشق آورده ازفورس طبیب نقل می‌کند که گفته‌است عشق درسرزمین یونان بسیارکم است زیراکه بیشترمردمان به طب و فلسفه اشتغال دارند و خود را بدین آلایشها نمی‌آلایند. واز طبیبی دیگر نقل می‌کند که درپاسخ سؤال‌ازعشق گفته‌است که عشق‌ازتأخیرمعرفت برمی‌خیزد وهمهٔ عشاق ضعیف العقل‌اند.

مؤلف کتاب سپس قائل بتفصیل میان یونانیان وطبیعیان شده وگوید یونانیان که عشق و محبت در آنان نادراست برای اینست که بیشتر همتشان مصروف به‌الهیات است ولی طبیعیان درنکـوهش عشق نامعذورند زیرا همتشان از عالم طبیعت تجاوز نمی‌کند[۳].

۱ـ ایلیای نصیبینی، رسالة فی فضیلة العفاف، مجلة المشرق سال ۶۲ (بیروت ۱۹۶۸)، ص ۳۰-۲۹.

۲ـ ابوالحسن دیلمی، عطف الالف المالوف علی اللام المعطوف، ص ۳۰. این دیلمی یکی از شاگردان و راویان صوفی معروف ابوعبدالله بن خفیف متوفی ۳۷۱ بوده‌است.

۳ـ مأخذ پیشین، ص ۷۲.

بنابراین ظاهر گشت که چگونه رازی که طبیب و فیلسوف بود دراین‌امر متمایل به‌اسلاف خود از اطبّا و فلاسفهٔ یونانی شده و معتقداست که باید خودرا از آن بر کنارداشت تابتوان فارغ البال به‌تحقیق علمی و تحصیل معارف پرداخت.

رازی درهمین‌فصل بحث لذّت را بمیان می‌آورد و می‌گوید کسانی‌که ورزش علمی نیافته‌اند تصوّر می‌کنند که لذّت خالص‌است و بارنج مشوب نیست در حالیکه چنین نمی‌باشد بلکه لذت بمیزان رنجی که در نتیجهٔ خروج از حالت طبیعی اتفاق می‌افتد بآدمی دست می‌دهد. دربارهٔ عقیدهٔ رازی درمسأله لذّت و الم پس‌ازاین بتفصیل بحث خواهد شد.

او درفصل ششم دربارهٔ «عُجب» بحث می‌کند وعلّت این‌عارضه را دراین می‌داند که آدمی خود را افزون ازآنچه هست تصوّر می کند. درمان این درد را رازی به‌فصل چهارم یعنی «فی تعرّف الرّجل عیوب نفسه» ارجاع می‌دهد و می‌گوید بهترآنست که انسان سنجش خوبیها و بدیهای خود را بدیگری واگذار کند. بنابراین رازی دراین باب نیز همان‌طریقهٔ جالینوس‌را برگزیده‌است. ابوالوفاء مبشّر بن‌فاتک ازجالینوس نقل می‌کند که گفته‌است عُجب عبارت ازاین‌است که آدمی خود را آنچنان‌که دوست دارد تصور کند درحالیکه چنان نیست[1]. رازی می‌گوید نه‌تنها آدمی نباید خودرا افزون از آنچه که‌هست بداند بلکه نباید هم خودرا کمتر ازآنچه هست تصوّر کند بلکه باید آشنا وعارف بنفس خود باشد وخود را درهمان پایه‌که واقعاً هست بداند[2]. جالینوس نیز برای رفع عُجب و اصلاح اخلاق پیشنهاد می‌کند که آدمی باید خود را بشناسد و این خود شناسی «حکمت عُظمی» است[3]. ونیز درجائی دیگر گوید من‌درجوانی عبارت معروف خودرابشناس، را بی‌اهمیّت تلقی می‌کردم تااینکه درسالهای بعد پی بردم که خردمندترین مردان می‌توانند خود را چنانکه هستند بشناسند[4]. دراسلام نیز شناسائی نفس مهم شمرده شده و عبارت

۱- ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختار الحکم، ص ۲۹۵.

۲- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۴۷.

۳- مبشربن فاتک، ماخذ پیشین.

۴- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۲۹.

«من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[۱] مویّد این مطلب است.

فصل هفتم را درباره‌ٔ «حسد» قرارداده وآن را نتیجه‌ٔ بخل وشره می‌داندومی‌گوید فرق میان شرّیر وخیّر اینست که اوّلی از مضارّ دیگران لذّت واز سود آنان رنج می‌برد و دوّمی بالعکس. او معتقداست که این عارضه ازآنجا بوجود می‌آید که آدمی عقل را نادیده گیرد وهوی‌را دنبال کند ودرمان‌آن باین است که بابصیرت نفس‌ناطقه ونیروی نفس غضبیّه نفس بهیمی خود را که منشاء این رذیلت‌است سرکوب سازد. جالینوس نیز بهمین منوال حسد را ازبدترین شرور محسوب می‌دارد وحاسد کسی را می‌داند که از راحتی و توفیق دیگران اندوهناك گردد. همه انواع اندوه بیماری است و حسد بدترین اندوه است[۲]. نکوهش این رذیله درقرآن نیز دیده می‌شود ودر ادب عربی و فارسی‌نیز ازآن تعبیر به‌درد بی‌درمان شده‌است:

كُلُّ العَدَاوَتِ قَدْ تُرْجىٰ إفَاقَتُهَا إلّاعَدَاوَةَ مَن عَادَاكَ مِنْ حَسَدِ
بمیر تا برهی ای حسود کاین رنجیست که ازمشقّت‌آن جز بمرگ نتوان رست[۳]

او درفصل هشتم که درباره‌ٔ غضب‌وخشم بحث می‌کندگوید غضب درآدمی‌نهاده شده تابوسیله‌ٔ آن ازموذی انتقام‌گیرد واین‌عارضه هرگاه ازحدّ خود تجاوز کندبطوریکه خرد در برابر آن ناپدیدگردد بسا که زیان‌آن برخشم گیرنده سخت‌تر و بیشتراست‌ازآنکه مورد خشم واقع شده‌است. اوسپس ازجالینوس نقل می‌کند که گفته‌است مادرش‌هرگاه بازکردن قفلی براودشوارمی‌نمود ازشدّت خشم برقفل‌می‌جست‌وآن‌را بدندان می‌گرفت[۴].

۱- شرح نهج البلاغة، ج ٤ ص٥٤٧ (بنقل از احادیث مثنوی استاد فروزانفر، ص١٦٧).
ناصر خسرو (دیوان ص٤١٤) گوید:

چون گوهر خویش را ندانستی سر خالق خویش را کجا دانی

۲- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص٥٣.

۳- سعدی : گلستان، ص٢٥.

٤- رازی، الطب الروحانی، (رسائل فلسفیة)، ص٥٥.

محتمل است که مأخذ رازی داستان زیر باشد که جالینوس دربارهٔ مردی آورده و باآنچه که درجای دیگر دربارهٔ مادرش گفته آمیخته شده باشد. او می گوید وقتی من هنوز جوان بودم و به تکمیل نفس می‌پرداختم متوجه مردی شدم که سخت می کوشید تا دری را باز کند و وقتی این امر برطبق مراد او حاصل نمی گشت اورا می‌دیدم دشنام گویان و دیوانه‌وار کف بردهان همچون گرازی وحشی کلید را بدندان می گرفت ودررا بالگد می‌کوبید[1]. و دربارهٔ مادرش می گوید که او درهرحال چنان آمادهٔ خشم بود که گاهی خدمتکار خود را دندان می‌گرفت[2]. رازی نتیجه می گیرد که میان آنکه درحال خشم فکر و رویّت خودرا ازدست می‌دهد ومیان دیوانه جدائی بسیاری نیست.

داستان گاز گرفتن قفل و نقل آن ازجالینوس درمیان مسلمانان شهرت داشته و ابوحیان توحیدی درمسألهٔ علّت غضب بدان اشاره کرده‌است[3].

فصل نهم دربارهٔ دروغ ودورافکندن آناست رازی دروغ را ازعوارض پست می‌داند که درنتیجهٔ غلبهٔ هوی پیدا می‌شود وجز پشیمانی‌واندوه‌ودرد ثمره‌ای برای دارنده‌اش ندارد. اوفقط یک نوع دروغ را تجویز کرده‌است و آن را نکوهیده نمی داند وآن در موردی‌است که بوسیلهٔ آن جان کسی ازمرگ رهائی یابد. او برای تمهید این نظرمثالی می‌آورد که آدمی را بیاد داستان سعدی درگلستان می‌اندازد آنجا که پادشاهی وزیرخودرا که بادروغ جان بیگناهی را ازمرگ رهائی بخشیده بود ستایش کرد و وزیر دیگر را که باگفتهٔ راست خود موجب مرگ آن بیگناه می‌شد نکوهش نمود. وعبارت معروف سعدی دراین مورد: «دروغی مصلحت آمیز به که راستی فتنه‌انگیز»[4] حکم ضرب المثل را پیدا کرده ودرزبان فارسی سائرشده‌است.

۱- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص۳۸.
۲- ماخذ پیشین، ص۵۷.
۳- ابوحیان توحیدی، الهوامل والشوامل، ص۱۸۵.
٤- سعدی، گلستان، ص ۱۷.

فصل دهم تا شانزدهم بترتیب دربارهٔ صفات و اعمال زیرآورده شده: بخل، فکر و نگرانی زائد و زیان آور، اندوه، حرص، انهماك در می خواری، مقاربت افراط آمیز، ولع و عبث.

رازی برخی ازصفات فوق را ازجمله صفات رذیله بشمارآورده ودر برخی دیگر حالت اعتدال و دوری از افراط وتقصیررا سفارش کرده چه آنکه اوچنانکه خواهیم دید افراط وتقصیر دربعضی از امور را رذیلت و اعتدال را فضیلت می‌داند. اومطابق روش معمول خود حوزهٔ عقل وهویٰ‌را درصفات واعمال فوق مشخّص‌ساخته وحکم‌ووظیفهٔ هریک‌ازنفوس‌سه‌گانه‌را درایجاد حالت‌اعتدال‌ودوری‌ازافراط‌وتفریط بیان کرده‌است. نظر رازی دربارهٔ تحلیل این‌صفات وبیان قوی شدن‌آنها درآدمی وچگونگی‌تضعیف آنها بسیار شبیه‌است بآنچه‌که افلاطون و جالینوس درآثار خود بیان کرده‌اند مثلاً دربارهٔ دوری ازغم و اندوه جالینوس فصل مشبعی را درکتاب خودآورده وپند پدرخودراکه باو گفته بآنچه‌که ازدست دادی‌غمگین‌مباش[۱] آویزهٔ گوش‌هوش‌ساخته‌است‌وافلاطون دربارهٔ شرب خمر قائل به‌اعتدال شده وگوید اگرنوشیدن‌آن مطابق‌ناموس‌وقانون‌باشد فوائدی را دربردارد ولی اگردرغیرآن‌جهت باشد زیان‌بخش‌است[۲].

او فصل هفدهم را درباب کسب مال و اندوختن وهزینه‌کردن آن قرار داده و گوید که مقدار اکتساب باید موازی مقدار هزینه و ذخیره باشد[۳]. این نظر او مورد توجّه عامری قرارگرفته ودرکتاب خودکه فقط یکبار از رازی یادکرده این‌نظر اورا آورده‌است. عامری‌گوید: محمدبن زکریا گفته‌است توانگری درصناعت است وصانع باید باندازهٔ هزینه وذخیرهٔ روز تنگدستی کسب کند[۴].

۱- جالینوس ، درمان هوی و خطای نفس، ص۶۰

۲- ابونصر فارابی، تلخیص نوامیس افلاطون ، ص۱۰.

۳- رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۸٤.

٤- ابوالحسن عامری ، السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة ، ص۹۲.

رازی معتقداست که آدمی باید دراین باره رعایت اعتدال را بنماید و از تقصیر و افراط دوری جوید چه آنکه تقصیر دراین امر موجب پستی و خواری می‌شود و افراط در آن باعث رنج وتعب دائمی می گردد. ودر مورد اندوختن مال نیز این اصل رالازم‌الاجرا می‌داند و می گوید تقصیر دراین امرموجب می گردد که آدمی هنگام نیازمندی چیزی در دست نداشته باشد همچون کسی که دربیابانی بی‌آب وعلف زاد و توشهٔ خودرا ازدست داده باشد و افراط در آن موجب دوام رنج وتعب می‌شود.

چنانکه پیش ازاین یاد شد رازی هنگام بیان نفوس سه گانهٔ افلاطونی نیز اشاره به‌تقصیر وافراط قوای نفوس کرد و گفت آدمی بمدد طب جسدانی وطب روحانی باید این قوی[1] را متعادل سازد و از تمایل بدو جانب تقصیر و افراط بازدارد. مسألهٔ رعایت اعتدال و دوری از افراط وتفریط نیز مورد نظرفلاسفهٔ باستان بوده ودانشمندان‌اسلامی هم به‌تعبیرهای مختلف بآن اشاره کرده‌اند دراینجا بنحو اختصار آنچه دراین‌باره گفته‌اند نقل می کنیم.

افلاطون می گوید اخلاق را توابع ومشابهاتی است که باید میان‌آنها و اضداد آنها جدائی افکند مثلاً حیا که ستوده است مرحلهٔ افراط آن که عجزاست نکوهیده است، همچنین خویشتن‌داری که ستوده است مرحلهٔ افراط آن که ترس‌است ناستوده‌است[1].

ارسطو می گوید افعال ستوده بوسیلهٔ افراط تباه می گردد مانند حرکات بدن و خوردن طعام ونوشیدن شراب درهنگام کمی وبسیاری. زیرا قلّت و کثرت صورت صحّت وتندرستی را تباه می‌سازد ولی اعتدال ومیانه جوئی موجب حفظ صحّت و دوام‌آن می‌شود همچنین است حال فضائل که با کمی و بسیاری فاسد می گردد مانند ترس‌وبی باکی. آنکس که حالت ترس وبددلی بدو دست می‌دهد و درمهالک ومعارك فراررا برقرار برمی‌گزیند

۱- ابونصر فارابی: تلخیص نوامیس افلاطون، ص۱۰. متن عربی این کتاب باترجمهٔ لاتین بوسیلهٔ گابریلی F. Gabrieli درمجموعهٔ (Plato Arabus III) تحت عنوان زیر درسال ۱۹۵۲ درلندن چاپ شده‌است: *Alfarabius Compendium Legum Platonius*

جبان وبددل خوانده می‌شود وازحالت شجاع وپردل بدوراست، وآنکه هاجم وحمله‌وراست وازچیزی نمی‌ترسد وبدون رویّت خود را درمهالک می‌افکند متهوّر وبی‌باک‌است، ولی سعادت و پیروزی خاص مرد دلیری‌است که حالت اعتدال را نگه دارد و بهیچ یک از دوطرف مزبور نگراید[۱]. و نیز همو گوید رذائل بوسیلهٔ زیادت و نقصان پدید می آید و حالت میانین است که ستوده ومحمود است[۲].

جالینوس نیز می‌گوید همچنانکه اعتدال اعضا درآدمی موجب جمال بدن می‌گردد اعتدال نفس موجب جمال‌نفس می‌شود خیروشرّ برای نفس همچون صحّت وبیماری برای بدن‌است وهمچنانکه قبح وزشتی برای بدن مکروه‌است برای نفس‌نیزناخوش‌است‌وقبح نفس جوراست زیرا جور عبارت ازقبح نفوس سه‌گانه است[۳]. وهمو نیز درجای دیگر همان تعبیری را که درعربی بصورت «خَیْرُ الأُمُورِ أوسَاطُها»[۴] درآمده یادکرده‌است که درترجمهٔ انگلیسی آن چنین‌آمده «Moderation is the best»[۵] یعنی میانه‌جوئی بهترین چیز است.

چنانکه گفته شد تقسیم افعال نفس برحسب افراط وتقصیر و اعتدال نفوس وقوای آنها در بیشترمنابع اسلامی دیده می‌شود ازجمله ابونصر فارابی گوید خیرات عبارت است از افعال معتدلی که درمیان دوطرف افراط ونقص که هردو شرّ است قرار گیرد وهمچنین فضائل عبارتست ازآن هیآت وملکات نفسانیّه که درمیان دوهیأت ازید وانقص که‌هردو

۱- ابوالوفاء مبشر بن فاتک ، مختارالحکم و محاسن‌الکلم،ص ۲۱۱ .

۲- ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد فی‌السیرة الانسانیة،ص ۷٤ .ونیز رجوع شود به‌اخلاق نیکوماخس ارسطو Aristotle: *Ethica Nicomachea* 1107 A

۳- جالینوس، مختصرکتاب‌الاخلاق،ص ۳٤.

٤- غزالی،احیاء علوم الدین، ج۳ ص۵۷ .

۵- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص۳۹.

از رذائل بشمار می‌آیند واقع شود[۱]. یعقوب بن اسحٰق کندی می‌گوید اعتدال ازعدل مشتق شده[۲]. واین تعبیر نیز سابقه‌داراست زیرا افلاطون هم ازحالت تسلّط آدمی بررذائل تعبیر بعدل واز چیرگی آنها برآدمی تعبیر بجور کرده‌است[۳] وچنانکه دیده شد جالینوس نیز از زشتی وقبح نفوس سه‌گانه تعبیر به‌جور کرد.

ابن مسکویه دررساله‌ای که بابوحیّان توحیدی نوشته ودرآن بتقسیم انواع واقسام عدل ازطبیعی ووضعی والهی واختیاری انسان پرداخته می‌گوید: امّا عدل اختیاری موجود درانسان که بوسیلهٔ آن آدمی ستوده‌است عبارتست ازهماهنگی نیروهای نفسانی اوبنحوی که یکی بردیگری غلبه نکند وستم نورزد واین عدل ازبرای نفس همچون صحّت است از برای بدن وقتی اعتدال طبایع بدن بوسیلهٔ مزاج معتدل پایدارگردد هیچ یک بردیگری چیرگی نمی‌ورزدوبهمان اندازه که نفس بربدن برتری وفضیلت دارد صحّت آن نیز برصحّت بدن برتر و مقدّم‌تراست[۴].

حکیم ناصرخسرو نیز که در دوجا ازدیوان خود اعتدال طبیعت راکه‌ابن‌مسکویه ازآن تعبیر به‌عدل طبیعی کرده‌است بیان نموده وآن را همراه باکلمهٔ «عدل» آورده‌تحت تأثیرهمین اندیشه بوده‌است[۵].

۱- ابونصر فارابی، فصول مدنی، ص۱۱۲.

۲- الکندی، فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل‌الکندی الفلسفیة)، ج ۱ص ۱۷۹.

۳- جالینوس: جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص ۱۰. و نیز ازقول افلاطون «عدل عامی» به‌اعتدال قوای نفوس و اعتدال حرکات نفوس سه‌گانه تعریف شده است. رجوع‌شود به السعادة والاسعاد ابوالحسن عامری، ص ۲۲٤.

٤- ابن‌مسکویه: رسالة فی‌ماهیة العدل، ص۱۹. این کتاب بامقدمه وترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان زیر چاپ شده‌است:

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice

٥- مقصود دومورد زیراست که درصفحهٔ ۱۳٦ و ۱٤۰ ازدیوان او آمده است:

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

بی‌مناسبت نیست یادآورده شود که تأکید به‌نگهداشت حالت اعتدال و برکناری از افراط و تقصیر دراحادیث اسلامی و مباحث کلام نیز انعکاس یافته‌است مثلاً عبارت زیر اشاره به‌اعتدال و میانه روی دردین است: «دِینُ اللهِ بَیْنَ الْغُلُوِّ وَ التَّقْصِیرِ»[۱] وهمچنین روایتی که‌ازامام‌صادق (ع) سؤال شده که حق تشبیه‌است یاتعطیل پاسخ داده‌اند: «مَنْزِلَةٌ بَیْنَ المَنْزِلَتَین»[۲] و یا درپاسخ سؤال اینکه جبر حق است یا تفویض که فرموده‌اند: «أمْرٌ بَیْنَ الأمْرِین»[۳].

بقیهٔ پاورقی ازصفحهٔ قبل

آنچه ایزد کرد خواهد باتو آنجا روز عدل / با جهان گردون بوقت اعتدال اینجا کنند
دشت دیباپوش گردد ز اعتدال روزگار / زان همی بر عدل ایزد وعدهٔ دیبا کنند

عدل‌است اصل خیرکه نوشروان / اندر جهان بعدل مسمی شد
بنگر کز اعتدال چو سر بر زد / با خورچه چند چیز مهیا شد

همچنین مولوی (مثنوی ج ۱ ص۳۲) گوید:

خاك امین وهرچه دروی کاشتی / بی خیانت جنس آن برداشتی
این امانت زان امانت یافتست / کافتاب عدل بر وی تافتست
تا نشان حق نیارد نو بهار / خاك سرها را نکرده آشکار

۱ - ابن قتیبهٔ دینوری ، عیون‌الاخبار ، ج ۱ ص۳۲۷. تعبیر فوق دراین بیت عربی که محمدبن عبدالملک الهمدانی درکتاب تکملة تاریخ الطبری(ص ۲۲۹) نقل کرده آمده‌است:

یقول لی الواشون : کیف تحبها؟ / فقلت لهم بین المقصر والغالی

۲ - ناصرخسرو ، جامع الحکمتین ،ص۳۲. در دیوان او (ص ۳۰۰) نیز چنین آمده‌است:

حکمت ازحضرت فرزند نبی باید جست / پاك وپاکیزه زتشبیه‌و زتعطیل چو سیم

۳- محمدباقر مجلسی ، بحار الانوار ، ج۳ باب اول. ابوالعلاء معری(لزوم مالایلزم، ج۲ ص۳٦۸) گوید:

لاتعش مجبراً ولاقدریا / واجتهد فی توسط بین بینا

ناصرخسرو نیز (دیوان ص٤٦) گوید:

بمیان قدر و جبر ره راست بجوی / که‌سوی‌اهل‌خرد جبروقدر درد و عناست

بنابراین بطور اجمال سابقهٔ مسألهٔ اعتدال در فیلسوفان قدیم و چگونگی توجّه دانشمندان اسلامی بآن آشکار گردید وتوجیه مسألهٔ فوق درطبّ روحانی رازی بسیار جالب توجه است.

فصل هیجدهم دربارهٔ طلب مراتب ودرجات دنیوی است. رازی این فصل را مبتنی برآنچه که پیش ازاین دربارهٔ عقل وهوی ولذّت وحسد گفته است می کند او می گوید که ما باید بادیدهٔ عقل عاری ازشائبهٔ هوی به تنقّل حالات ومراتب بنگریم و به بینیم که آیا آن مرحلهٔ بالاتر بکوشش و جهدی که درراه رسیدن بآن صرف می‌شود می‌ارزد یا نه. او معتقداست که هوی دراین مورد آدمی را وادار به رنجی می کند که چند برابر لذّتی است که محتملاً بدست خواهد آمد و وقتی آدمی بدان لذّت دست یافت پس ازکمی آن لذّت محو می‌گردد وبازگشت بحالت اوّلی وعادی صورت می‌پذیرد سپس خواهان مرتبهٔ بالاتر می‌شود وهمچنین لذّت پایدار نمی‌ماند ونفس بهیچیک ازمراتب ارضاء واقناع نمی گردد. جالینوس این مسأله را درمواضع مختلف ازآثارخود بیان کرده است اونیز تصریح می‌کند که آدمی بمرحله‌ای قانع نیست اگرمرحله‌ای را بدست آورد خواهان مرحلهٔ بالاتراست وهمیشه مرتبهٔ بالا نصب عین اوست ونظرش بمرتبهٔ پائین معطوف نیست[۱]. ودراین مورد بیت سعدی بیادآورده می‌شود:

ملک اقلیمی بگیرد پادشاه   همچنان در بند اقلیمی دگر[۲]

هو گوید که حالت نفس چنانست که اگر آنچه خواست باو داده شود قوی‌تر و حریص‌تر می گردد و بیشتر می‌خواهد ولی اگر تحت زمام درآید اصلاح می‌پذیرد و رام می‌گردد[۳]. گفتهٔ ابوذویب هذلی نیز بهمین معنی ناظراست:

النفس راغبة اذا رغّبتها   واذا تردّ الی قلیل تقنع[۴]

۱- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص۶۲.

۲- سعدی، گلستان، ۲۱.

۳- جالینوس، ماخذ پیشین، ص ۴۱.

۴- ابن قتیبهٔ دینوری، الشعر والشعراء، ج۱ص۱۲.

جالینوس حبّ ریاست وجاه‌را در آدمی نتیجهٔ میل نفس غضبی می‌داند و معتقداست که این میل آدمی را از مرحلهٔ انسانیّت بسوی بهیمیّت می‌کشاند[۱].

رازی فصل نوزدهم کتاب را تحت عنوان «درسیرت فاضله» آورده دراین فصل می‌گوید سیرتی که افاضل فیلسوفان برآن رفتارنموده و برآن گذشته‌اند اجمالاً عبارتست ازعدل و بزرگواری بامردم واستشعار عفّت و رحمت وخیرخواهی برای همه و کوشش درتأمین‌سود برای همه‌مگردربارهٔ کسانیکه‌ظلم‌وجور راآشکارمی‌سازندودرافسادسیاست وتجویز محرّمات می‌کوشند. ازین‌جهت‌است که بسیاری ازمردم بوسیلهٔ شرایع ونوامیس پست و فرومایه وادار به‌سیرت بغی و عناد می‌شوند همچون دیصانیّه و محمّره و مانند آنان که معتقد به غشّ و هلاك مخالفان خود هستند و منّانیّه که از دادن نوشیدنی و خوردنی به کسانیکه با آنان هم رای نیستند امتناع می‌کنند و حتّی اگر بیمار باشند از مداوای آنان خودداری می‌نمایند وازکشتن افعی‌ها وعقرب‌ها وسایرجانوران آزاردهنده که راهی برای اصلاح آنها و بکار بردنشان در مواردی که سودمند باشند نیست سر بازمی‌زنند وباآب خودرا پاك‌وپاکیزه نمی‌سازند ومانند این‌امور که زیان برخی به‌جماعت و برخی دیگر بخود انجام دهنده برمی‌گردد. این‌سیرت دُون و رفتار فرومایه را از آنان و مانندآنان‌فقط‌ازراه بحث‌وکلام‌درآراء ومذاهب‌وبیان‌سیرت‌فاضله‌می‌توان ریشه‌کن نمود.

سیرت فاضله‌آنست که‌آدمی باررفتار بآن ازمردم درامان باشدومحبّت‌آنان را بخود جلب نمایدواین‌دوامر بوسیله بکاربردن‌عدل‌وعفت ورحمت وخیرخواهی‌حاصل‌می‌شود[۲].

چنانکه ملاحظه شد او سیرت فاضله را همان سیرتی می‌داند که فیلسوفان برآن بوده‌اند. و در جای دیگر نیز اشاره کرده‌است که این گروه متفلسفان‌اندکه درمخالفت هوای نفس وخوارداشتن و میراندن آن نهایت کوشش‌را مبذول داشته‌اند[۳]. ودر کتاب

۱- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص۳۰.

۲- رازی، الطب‌الروحانی (رسائل فلسفیة)،ص۹۲-۹۱.

۳- ساخذ پیشین، ص۲۶.

«السیرة الفلسفیّة» نیز شرح مبسوطی دربارهٔ سیرتی که فیلسوف باید بآن متّصف باشد وروشی که باید بدان رفتار نماید آورده‌است هرچند هدف اصلی او از نوشتن آن رساله بیان سیرت شخصی خود ودفاع ازآن بوده‌است. بحث دربارهٔ سیرت عادله و فاضله که فیلسوف باید زندگی خودرا با آن تطبیق دهد در سایر کتابهای فلسفی اسلامی نیز دیده می‌شود ازجمله ابونصر فارابی درکتاب «تحصیل السّعادة»[1] و حکیم مجریطی در «الرسالة الجامعة»[2] فیلسوف واقعی را معرفی و وظیفهٔ او را تعیین می‌کنند[3]. این والا قرار دادن مرتبت فیلسوف و انتظار داشتن از او براینکه برسیرت مرضیّه براستاد کند مبنی براین است که درتعریف فلسفه گفته‌اند که عبارتست ازتشبّه بخداوند بقدرطاقت انسانی برای تحصیل سعادت ابدی[4]. ورازی درکتاب السیرةالفلسفیّة عین این‌تعریف راآورده‌است[5].

رازی فصل آخرکتاب را دربارهٔ ترس‌ازمرگ قرارداده و چنین می‌گوید: اگر نفس انسانی قانع شود وبپذیرد این موضوع را که پس‌ازمرگ حالتی بهتر ونیکوتر دارد ترس‌اوازمرگ مرتفع‌می‌شودوما دربرابرآنکه معتقداست که‌نفس بنابودی‌بدن نابودمی‌شود بدفاع می‌پردازیم آنان می‌گویند آدمی پس از مرگ هیچ‌گونه درد و رنج را درک نمی‌کند زیرا درد ورنج حسّی‌است وحسّ خاصّ زندگان است وچون ازجهان دردورنج بجهان آسایش‌وآرامش انتقال یابد بحالتی بهتر ونیکوتر انتقال یافته‌است واگر کسی‌معتقداست که پس‌ازمرگ ازبرای او حالت و عاقبتی‌است نباید ازمرگ وحشت وهراس داشته‌باشد

۱- ابونصر فارابی: تحصیل السعادة، ص۴۵.

۲- المجریطی، الرسالة الجامعة، ص۱۰۰.

۳- دربارهٔ آداب و وظائف فیلسوفان کتابها و رساله‌های متعدد نوشته شده رجوع شود به‌مقدمهٔ محمدتقی دانش‌پژوه بررسالهٔ «مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین» فرهنگ ایران زمین، ج۷ (تهران ۱۳۳۸)، ص۲۸۳.

۴- میرسید شریف جرجانی، التعریفات، ص۱۴۷.

۵- رازی، السیرة الفلسفیة (رسائل فلسفیة)، ص۱۰۸.

زیرا او اگر اهل خیر و فضیلت باشد و در گزارد آنچه شریعت راست و درست بر او واجب کرده سستی نورزیده ایمان دارد باینکه بامرگ به آسایش جاوید و راحتی ابدی که شریعت وصول و فوز به آن را وعده کرده است می‌پیوندد اما اگر کسی در این شریعت شک نمود وبدان معرفت پیدا نکرد براوست که کوشش و توان خودرا بر بحث و نظر در آن مصروف دارد اگر کوشش و توان خودرا بر آن مصروف داشت مقصر و کاهل نیست زیرا از صواب دور نمی‌ماند و اگر بصواب نرسید خداوند بزرگ بخشنده و آمرزنده است و آنچه راکه دروسع و طاقت بندگانش نیست باز نمی‌خواهد.

آنانکه ازمرگ ترس و وحشت دارند هربار که مرگ را درنظر خود مجسّم سازند بآنان مرگی دست می‌دهد و درمدتی دراز ممکن است دچار مرگ‌های متعددی بشوند پس بهتر و نیکوتر آنست که نفس انسانی با لطف و حیلت این اندوه و ترس را از خود دور سازد و خردمند کسی است که غم و اندوه را درخود مجال ندهد زیرا اگر غم و اندوه اورا سببی است که برکنار ساختن آن امکان دارد بهتر آنست که بجای اندوه و غم، برطرف نمودن آن سبب را اندیشه‌ای سازد و اگر برکنارساختن آن درخور امکان نیست نیکوتر آنکه تسلّی و تلهّی را جایگزین غم سازد و درنابودی و بیرون کردن آن از نفس خود بکوشد[۱].

افلاطون در آثارخود بارها اشاره بمرگ کرده واو می‌گوید که ترس ازمرگ نشانهٔ بی‌خردی است و از کجا که این مرگ که مردم آن را بزرگترین شرّ می‌پندارند بزرگترین خیر نباشد[۲] و درجای دیگر گوید که از کجا که زندگی مرگ و مرگ زندگی نباشد[۳]. مسألهٔ درد جسمانی مرگ نیز بوسیلهٔ دانشمندان مطرح شده و آن را نفی کرده‌اند از جمله ابن‌سینا دریکی ازرسائل خود می‌گوید مرگ عبارت است ازاینکه نفس استعمال ابزارهای خودرا که مجموع آن بدن نامیده می‌شود ترک کند و مرگ را دردی جز در بیماری نیست زیرا درد

۱- رازی الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۹۶-۹۲.

۲- افلاطون، دفاع (Plato: *Apology*, 29 A)

۳- افلاطون، گرگیاس (Plato: *Gorgias*, 492 E, 93 V)

بوسیلهٔ ادراک‌است و ادراک جز درموجود زنده متصوّرنیست واگر کسی بجهت عقاب ازمرگ می‌ترسد درواقع ازعقاب می‌ترسد نه‌ازمرگ وبجای ترس‌باید ازگناهان پرهیزکند[۱]. ابن‌حزم دریکی ازرسائل خودکه آن را بنام «فِي أَلَمِ المَوْت» نامیده می‌گوید که‌متقدّمان ازاهل طبایع اختلاف کرده‌اند براین که آیا مرگ دردآوراست یا نه. برخی گفته‌اندکه مرگ اصلاً دردآور نیست بدو دلیل یکی حسّی ودیگری عقلی که‌آن نیز بحسّ بازگشت می‌کند. امّا دلیل حسّی آنکه آنکس که مشرف برمرگ است اگردردی حس کند درد بیماری است وبهمین جهت‌است که کلمهٔ «راحة‌الموت» ورد زبانها شده‌است ودلیل‌عقلی آنکه هیچ‌گاه الم برای شیء مألوم درحین وقوع پدید نمی‌آید بلکه درلحظهٔ پس‌ازوقوع پیدا می‌شود ونفس پس‌ازمرگ باقی نیست تا درد بدنی را حسّ کند زیرا هنگام مرگ از بدن جدا می‌شود[۲]. رازی دراین بحث اشارهٔ به‌دو نوع مرگ که ازافلاطون نقل‌شده ودر آثار صوفیّه بسیار دیده می‌شود نکرده است افلاطون معتقد بودکه مرگ دو مرگ است ارادی‌وطبیعی هرکس بامرگ ارادی نفس‌خودرا بمیراند مرگ طبیعی‌برای اوحیات‌است[۳] نه‌تنها دراین مورد بلکه درهیچ مورد توجیهات صوفیانه در رازی دیده نمی‌شود زیرا او پای ازحد فلسفه بیرون ننهاده است[۴]. حمیدالدین کرمانی به عقیدهٔ رازی دربارهٔ اینکه

۱- ابن‌سینا، رسالةفی‌دفع الغم‌من‌الموت (رسائل ابن‌سینافی‌اسرارالحکمه‌المشرقیة) ص۵۵-۵۰

۲- ابن حزم، رسالة فی الم الموت (رسائل ابن‌حزم‌الاندلسی)، ص۱۰۵.

۳- ابوحیان توحیدی، رسالة الحیاة (ثلاث رسائل)، ص۶۶.

۴- در دائرةالمعارف‌اسلام درذیل‌ماده« رازی» آمده که رازی درتصوف شاگرد حسین‌بن منصورحلاج بوده وبه‌صفحهٔ ۱۹۰ کشف‌المحجوب هجویری ارجاع داده شده واین‌اشتباه از نام «محمد زکریا» ناشی شده که شخصی دیگر بوده‌است وهجویری در همان کتاب در ص۵۷ می‌گوید: «پیری بود ازمحققان علمای طریقت بنزدیک بارس نشستی ویرا محمد زکریا گفتندی هرگز مرقعه نپوشیدی» و مسلما این شخص نمی‌تواندابوبکرمحمدبن زکریای رازی پزشک‌مشهور بوده باشد.

خداوند بندهٔ را که کوشش کرده ولی به‌یقین دست نیافته مؤاخذه نمی‌کند ایراد گرفته و گوید چنین شخصی بمنزلت جانوران و وحوش است و مورد غضب و سخط خداوند می‌باشد[۱]. درمیان مسلمانان کسان دیگری‌هم هستند که بارازی هم‌عقیده‌اند ازجمله ابن‌رشد اندلسی که می‌گوید اختلاف درمسائل فلسفی نمی‌باید موجب تکفیر یکی از طرفین گردد زیرا هریک از طرفین اگرمصیب‌اند مأجورند واگر مخطی معذور زیرا اگر نفس بیاری ادلّه‌وبراهین خودرا برتصدیق امری متقاعد ساخت پذیرفتن‌آن برای اواضطراری‌است نه اختیاری[۲].

۱ـ حمیدالدین کرمانی، الاقوال الذهبیة (پاورقی رسائل فلسفیة)، ص۹۶.

۲ـ ابن رشد، فصل المقال و تقریر مابین الشریعة والحکمة من‌الاتصال، ص۲۲.

فصل هشتم

سیرت فلسفی

فیلسوفان‌را عادت چنان بود که راه‌وروشی‌را که درزندگی برای خودبرمی‌گزیدند درطیّ مقاله یا کتابی تبیین وتوجیه می‌کردند تاهم راه طعن بدخواهان وبدگوئی‌حاسدان بسته‌گردد وهم طریقه‌ای را که برپایه‌های عقلی و فلسفی استوارساخته بودند مورد تقلید دیگران قرار گیرد. برای این‌گونه مقاله‌ها و کتاب‌ها نمونه‌های فراوانی می‌توان یافت ازآن جمله کتابی که‌ابوزیدبلخی[1] تحت عنوان «اختیارالسیرة» داشته‌است ابوحیان‌توحیدی ازکتاب فوق تعبیر به‌سخن شافی درباب بیان فضائل‌نفس کرده‌است[2]. ابن‌رضوان مصری مقاله‌ای تحت عنوان «فی سبیل‌السعادة» داشته ودرآن سیرت و روشی را که برای خود برگزیده بیان کرده‌است[3]. همچنین گاهی دانشمندان درضمن کتابی اشاره به سیرتی که یک فیلسوف باید برآن باشدکرده‌اند ازجمله فارابی درکتاب «تحصیل‌السعادة» شرایط فیلسوف واقعی وفرق میان فیلسوف راستین وفیلسوف دروغین را بتفصیل یاد می‌کند[4].

رازی درجاهای مختلف ازکتابهای خود خاصّه طبّ روحانی اشاره به سیرت فاضله یا سیرت عادله یعنی‌همان سیرتی که یک فیلسوف باید برآن باشدکرده‌است ونیز کتابی مستقل تحت عنوان «السیرة الفلسفیة» نوشته تا هم آن سیرت فاضله را توجیه و تبیین‌کند وهم پاسخ بدخواهان خود را بدهد. دربرخی ازمنابع کتابی بنام «سیرالخلفاء» به‌رازی نسبت داده‌اند[5] ولی این درست نیست زیرا درکتابهائی‌که فهرست آثار رازی

۱- برای آگاهی از ابوزید بلخی رجوع شود به‌صفحهٔ ۱۰-۱٤ همین کتاب.

۲- ابوحیان توحیدی، المقابسات، ص۲٤٦.

۳- ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ص٥٦٧.

٤- فارابی، تحصیل‌السعادة (رسائل الفارابی)، ص٤٥.

٥- مسعودی، مروج الذهب، ج۱ ص۱٥؛ سخاوی، الاعلان بالتوبیخ، ص۱۷۷؛ صفدی، الوافی‌بالوفیات، ج۱ ص٥۱.

درآنها آمده این نام دیده نمی‌شود شاید همین سیرت فلسفی بصورت سیرة الحکماء نقل شده وسپس به سیرة الخلفاء تحریف گردیده‌است.

ابوریحان بیرونی ازاین کتاب باهمین عنوان یاد کرده‌است[1] نسخهٔ منحصر بفردی ازسیرت فلسفی رازی دردست‌است که درضمن مجموعه‌ای درموزهٔ بریتانیا محفوظ می‌باشد[2]. پول کراوس درسال ۱۹۳۵ این کتاب‌را بزبان فرانسه ترجمه ودرمجلهٔ اورینتالیا *Orientalia* منتشرساخت[3] و سپس درسال ۱۹۳۹ متن عربی را درضمن «رسائل فلسفية» در قاهره بچاپ رسانید[4]. ترجمهٔ انگلیسی آن بوسیلهٔ آربری انجام پذیرفته‌ودرمجلهٔ ازیاتیک‌ریویو *Asiatic Review* درسال ۱۹۴۹ منتشر گشته‌است[5]. مرحوم عباس‌اقبال درسال ۱۳۱۵ شمسی این کتاب را بزبان فارسی ترجمه و تحت عنوان «سیرت فلسفی» آن را منتشرساخت و کمیسیون ملّی یونسکو درایران درسال ۱۳۴۳ متن عربی چاپ کراوس‌را باترجمه فارسی مذکور بضمیمهٔ مقدمه‌ای درشرح احوال و آثار و افکار رازی که نویسنده این کتاب (= مهدی محقق) نوشته بود انتشار داد وهمین ترجمه است که دراین کتاب مورد استفاده قرارگرفته و نگارنده فقط یادداشتهائی برمتن این ترجمه افزوده‌است.

اینک ترجمهٔ فارسی سیرت فلسفی رازی نقل می‌شود وسپس برخی از مطالب آن مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۱- ابوریحان، رساله، شمارهٔ ۱۴۹؛ و نیز درهمین کتاب ص ۱۱۵.

۲- این مجموعه درصفحهٔ ۹۴ این کتاب معرفی شده‌است.

۳- دورهٔ جدید، شمارهٔ ۴ تحت عنوان: Raziana I

۴- ص ۱۱۱-۹۹.

۵- دائرة المعارف اسلام، دورهٔ جدید، ج ۱ ص ۳۲۸.

بسم الله الرحمن الرحيم

چنین گوید ابوبکر محمد بن زکریای رازی - ایزد روانش را بآرامش و آسایش قرین داراد - که تنی چند ازاهل نظر و تمیز و تحصیل چون مارا با عامّهٔ ناس در خلطه و آمیزش یافته و بامور معاش مشتغل دیده‌اند بعیبجوئی و شکستن قدرما برخاسته و چنین پنداشته‌اند که از سیرهٔ حکما انحراف جسته‌ایم مخصوصاً از راه و رسمی که پیشوای ما سقراط داشته کناره کرده‌ایم چه ازاین حکیم نقل است که هیچگاه گرد درگاه ملوك نمی‌گردید واگر ایشان طالب قرب او می‌شدند دعوت ملوك را باستخفاف رد می‌کرد، طعام لذیذ نمی‌خورد وجامهٔ فاخر نمی‌پوشید؛ دربند ساختن خانه و گردکردن توشه و تولید مثل نبود، از خوردن گوشت و نوشیدن شراب و ملازمهٔ لهو دوری می‌جست، بهمان خوردن گیاه و پیچیدن خود درجامه‌ای ژنده قناعت می‌ورزید، درصحرائی درخمی بیتوته می‌کرد، باعوام وسلطان هیچگاه تقیه بکار نمی‌بست بلکه آنچه‌را برحق می‌دانست درلفظی روشن و بیانی صریح پیش همه برزبان می‌آورد.

مخالفین نه تنها سیرت مارا خلاف این می‌دانند بلکه در طرز زندگانی پیشوای ما سقراط نیز زبان بطعن گشوده گویند این سیرت خلاف مقتضای طبیعت وبقای نسل است ونتیجهٔ عمل بآن جز خرابی عالم و فنای مردم نخواهد بود. جواب این مقوله را گوئیم:

آنچه درباب سیرت سقراط روایت کرده‌اند درست‌است و روش‌او درزندگانی همچنان بوده‌است که ایشان گویند لیکن ازاین حکیم سیری دیگرمنقول‌است که دشمنان بعمد از ذکر آنها خودداری نموده‌اند تا مجال طعن دراو ودرما برایشان وسیع شود.

سیری که ازسقراط منقول افتاد روشی است که آن حکیم از ابتدای امر تا مدتی

طویل از عمر خود بر آن می‌رفته لیکن بعدها از غالب آنها عدول کرده چنانکه درموقع مرگ چندتن دختر داشته ودراین قسمت از زندگانی بجنگ دشمن رفته ودرمجالس عیش و نوش حضور یافته وازخوردن لذیذ اطعمه بغیراز گوشت بهره برداشته وحتی کمی شراب نیز نوشیده است واین مراتب پیش کسانی که باستقصای اخبار اعتنائی دارند معلوم و مشهور است.

چون سقراط درقسمت اول ازعمر خویش دلباختهٔ فلسفه بوده و بتحصیل آن عشق می‌ورزیده زمانی را که بایستی صرف شهوات و لذات شود نیز دراین راه گذاشته و یک باره خود را فدای این منظور کرده و چون طبعاً نیز باین سمت کشیده می‌شده در کسانی که در فلسفه بسزا نمی‌نگریسته‌اند و اشیائی پست را بر آن رجحان می‌نهاده بنظر خواری دیده است و این مسئله بدیهی است که هر کس در ابتدای طلب منظوری براثر کثرت شوق و شدت میل راه افراط می رود و مخالفین را دشمن می‌دارد و چون بمقصود خویش دست می‌یابد و پای طلب او برمقامی مستقر می گردد شور افراط اوتسکین می‌یابد و بحال اعتدال بازمی‌گردد وسر اینکه گویند هرتازه‌ای‌را لذتی است همین‌است وسقراط نیزدرآن مدت ازعمرخود دستخوش همین حال کلی بوده‌است. بعلاوه آنچه ازحالات او نقل کرده‌اند قسمت عجیب و نادر آن است یعنی همان قسمتی است که باروش سایرمردم در زندگانی تفاوت داشته و بدیهی است که عامّه بنقل و روایت مسائل بدیع و نادر حریص‌ترند تا بنقل امورعادی و معمولی.

با اینکه اعتراف داریم که درتعقیب سیرت درست سقراط از کشتن هوی[1] و دوستداری علم و جهد درطلب آن بمقام او نرسیده‌ایم بازتصور نمی کنیم که در پیروی از قسمت پسندیدهٔ سیرت اوراه خلاف رفته باشیم‌واگرهم خلافی باشد درکمیت آن سیرت است نه درکیفیت آن و اقرار ما بنقص خود دراین مرحله نقصی نتواند بود چه‌این عین حقیقت‌است و اقرار بحق عین فضیلت و شرف. این است جواب ما در این خصوص.

اما درجواب آنچه درباب سیرت اولی سقراط گفته و بعیبجوئی آن پرداخته‌اند

گوئیم که دراین مورد هم اگر ملامتی وارد است مربوط بکمیت آن است نه بکیفیت آن. چه پوشیده نیست که فضل مرد چنانکه درکتاب «طبّ روحانی» گفته‌ایم در فروشدن در شهوانیات وترجیح نهادن آن برامور دیگرنیست بلکه حق آن‌است که مرد ازهرچه که بدان نیازمنداست بقدرلزوم برگیردواندازه نگاه‌دارد تادرپایان لذتی‌که دریافته‌است اورا ألمی فرانرسد.

سقراط نیز ازحدی که افراط شمرده می‌شد ودرحقیقت سزاوار ملامت وموجب خرابی عالم و انقطاع نسل بود عدول کرد و بتولید نسل و جنگ با دشمن و حضور در مجالس‌عیش‌ونوش اقدام ورزید وکسی که این سیره را برگزیده باشد از زمرهٔ گروهی که درخرابی دنیاونسل می کوشند کناره‌گیری جسته‌است وهرکس که در دریای شهوات غوطه‌ورنیست جزاین‌نتوان کردوماا گرچه درعالم‌قیاس‌باسقراط سزاوارنام‌فلسفه‌نیستیم‌لیکن درمقابل کسانی‌که شیوهٔ ایشان فلسفه‌نیست‌حق آنراداریم که‌این‌نام‌را جهت خود بخواهیم.

چون ذیل مطلب باینجا کشید لازم می‌دانیم که کلمه‌ای چند نیز برای فایدهٔ دوستداران وطالبان علم درباب سیرت فلسفی بیان‌کنیم پس گوئیم: مطلبی که دراین مقاله غرض توضیح آن است مبتنی براصولی‌است که آنهارا درکتب دیگرخود بیان کرده‌ایم و برای آنکه مقاله بدرازا نکشد خواننده را بآن کتب حواله می‌دهیم مثل کتاب «علم الهی» و«طب روحانی» و تألیف دیگرما در «ملامت کسانی که به‌ادعای فلسفه عمررا در تحصیل زوائد هندسه می‌گذرانند» و کتابی بنام «شرف صناعت کیمیا» مخصوصاً کسی که بخواهد کاملاً بمقصود ما دراین مقاله پی ببرد از مراجعه بکتاب طب روحانی بی‌نیاز نخواهد بودواصولی‌که ما دراینجا فروع کلام خودرا درباب سیرت فلسفی برآن‌می‌نشانیم مأخوذ ازهمان‌کتابست بقرار ذیل:

۱ـ هرکس‌را پس‌ازمرگ حالی‌است خوش یاناگوارنظیر حالی‌که او قبل‌ازتفرقهٔ میان جسم و جان داشته.

۲ـ کمال مطلوبی‌که در پی آن موجود شده وبسمت آن رهسپاریم تحصیل لذات

جسمانی نیست بلکه طلب علم و بکار داشتن عدل است تا بدین وسیله ازاین عالم رهائی یافته بعالمی دیگر که مرگ و الم را درساحت آن راهی نیست هدایت شویم.

۳– خواهش نفس سرکش و طبع حریص ما را بدنبال لذات آنی می کشد لیکن عقل برخلاف غالباً ما را ازطی این طریق نهی می کند و به‌اموری شریفتر می‌خواند.

۴– پروردگارما – که از او چشم ثواب داریم و بیم عقاب – برما نگران‌است، از راه رحمت آزار برما نمی‌پسندد، ستم و نادانی را از ما زشت می‌دارد و ازما خواستار عدل وعلم است بنابراین کسی که بآزار پردازد وسزاوار آزارشود بقدراستحقاق گرفتار عقوبت او خواهد شد.

۵– هیچکس نباید درپی لذتی رود که الم ناشی‌ازآن کماً وکیفاً برآن لذت بچربد.

۶– قوام عالم و بنای معیشت مردم برروی اشیائی جزئی‌است از قبیل زراعت و بافندگی ونظایرآنها ایزد جلیل عزیز راه بردن آنهارا برای رفع حوائج زندگانی درعهدهٔ ما گذاشته.

این اصول مسلمه‌ایست که بیانات ما برآنها مبتنی خواهد بود پس گوئیم: چون لذات وآلام دنیائی باگسیختن رشتهٔ عمر نابود می‌شود ولذات عالمی‌دیگر که جاویداست پایداروبی‌پایان خواهد بود پس آنکه لذت باقی نامتناهی‌را بلذتی محدود وناپایداربفروشد مغبون است.

اگر امرچنین است پس بالنتیجه ما را نمی‌رسد که درپی لذتی باشیم که وصول بدان مارا ازفیض عالمی روحانی بازدارد یا درهمین عالم مارا دچار المی سازدکه رنج آن درکمیت وکیفیت برلذتی که جویای‌آنیم فایق‌آید، ازاین نوع گذشته درطلب سایرلذات مانعی نیست. بااین‌حال مرد حکیم غالباً بترك بسیاری ازاین لذات غیرممنوع می‌گوید و نفس خودرا باین ترك عادت می‌دهد تادرموارد لزوم – چنانکه درکتاب طب روحانی گفته‌ایم – بسهولت بتواند پایداری کند چه عادت بگفتهٔ قدما طبیعتی‌ثانوی‌است ولیاقت آنرا داردکه باتمرین هرمشکلی را آسان وهر امرغریبی را آشنا سازد واین حال چه در

باب امور نفسانی و چه درمورد امور جسمانی هردو میسر است چنانکه می‌بینیم که قاصد ازمردم معمولی چابکتر می‌رود و لشکری درجنگ از سایرین جری‌تر است واین جمله می‌فهماند که بوسیلهٔ عادات اکتسابی می‌توان اموری را که ابتدا دشخوار وناملایم می‌نموده آسان وهموار کرد.

این بیان ما درباب لذت گرچه مختصر است ولی متضمن جزئیات کثیری است که درکتاب طب روحانی به‌بیان آنها پرداخته‌ایم ازآن جمله اینکه اگر اصلی که ذکر کردیم - یعنی اینکه عاقل نباید اسیر دست لذتی شود که الم تابع آن برالمی که درترک لذت وکشتن شهوت هست راجح آید - فی نفسه صحیح یا منطقاً مسلم است پس نتیجهٔ آن این خواهد بود که اگر فرضاً برما ممکن شود که مادام‌العمر برپهنهٔ زمین مسلط آئیم ولی بامردم بشکلی معامله کنیم که رضای خدا درآن نباشد ومارا ازوصول بخیر باقی ونعمت جاوید بازدارد نباید پے سپر این راه شویم وآن لذت را براین حرمان ترجیح نهیم. همچنین اگر مطمئن باشیم یاحال اطمینان برما غالب باشد که باخوردن طبقی ازخرما یکجا ده روز از درد چشم راحت نخواهیم داشت باید ازاین خوراك چشم بپوشیم وهمین حال وجود دارد برای اموری که مابین این‌دومثال یکی راجع باموری عظیمه دیگری مربوط بمسائل جزئی — قرار دارند وهرکدام نسبت به‌امر عظیمتر کوچک‌ونسبت به‌امر کوچکتر عظیم محسوب می‌شوند وتعداد آنها بعلت فراوانی مثال درهردوطبقه دراینجا برای ما ممکن نیست.

چون این غرض روشن‌شد بذکر غرضی دیگر که تالی آن بشمار می‌آید می‌پردازیم:

بنابراصل مذکور درفوق که پروردگار و مالک ما برما مشفق و بدیدهٔ رحمت نگران است پس‌از وقوع رنج و الم نیز برما بیزاراست وآلام جبری که بما می‌رسد وما را در ورود آنها اختیاری نیست ناچار بمصلحتی ودر پے ضرورتی‌است. بنابراین هرگز نباید بغیر استحقاق بذی حسی المی برسانیم مگراینکه بااین الم المی شدیدتر ازآنرا از او دفع کنیم واین جمله نیز متضمن تفصیلات کثیری‌است که جمیع اقسام آزار را شامل‌است مثل آزاری که ازملوك درشکار حیوانات سرمی‌زند و افراطی که مردم در تحمیل رنج

برچهارپایان باری وسواری خود روامی‌دارند وغیرذلک که همه باید بقصدی وبرطریقه و روش عقلی وعدلی جاری باشد وهیچوقت به‌افراط وتجاوز ازحد انصاف نکشد مثلاً رساندن الم درجائی که امید دفع المی شدیدتراز آن باشد جائزاست مثل شکافتن جراحت وداغ نهادن برعضو فاسد ونوشیدن داروی تلخ ناگوار و خودداری ازاطعمهٔ لذیذ از ترس امراض‌سخت دردناك وتحمیل رنج برچهارپایان بدون عنف برای منظوری ودراین موردگاهی‌عنف ضروری‌است وعقل‌وعدل آنرا روا می‌دارد مثل رکاب کشیدن براسب برای نجات ازچنگ دشمن، دراین حال عقل مقتضی‌است که اسب برانگیخته شود حتی چون خلاص جان انسان منظور است تلف شدن آن نیز در پی این مطلوب مجاز است بخصوص اگرسوارمردی عالم و خیّر ویاصاحب دولتی باشدکه مردم‌را بوجهی‌ازوجوه ازدولت‌او بهره‌ای حاصل‌شود وبکارصلاح ناس بیاید دراین‌صورت بقای‌آن مرد برای صلاح حال مردم ازبقای اسب‌لازم‌تراست ،مثال دیگرمثل دومردی‌است که دربیابانی بی‌آب بمانند وهمراه یکی‌ازآن‌دو همان مقدارآبی باشدکه باآن بتوان جان یکی‌را ازمرگ رهائی بخشید. دراین مورد آن آب باید بکسی داده شود که بقایش برای صلاح مردم لازم‌تراست ودر اشباه ونظایراین موارد نیز برهمین منوال باید قیاس کرد.

اما درباب شکارو کشتن و برانداختن حیوانات ، این‌عمل درمورد آنهائی جایز است که منحصراً ازگوشت تغذیه می‌کنند مثل شیرو پلنگ و گرگ و سایرحیواناتی که آزارشان زیاداست و استفادهٔ ازآنها غیرممکن و استخدام آنها مطلوب نیست مثل مار وعقرب ونظایرآنها.

برانداختن این حیوانات از دو راه مجازاست یکی‌آنکه اگر آنها را برنیندازند از وجود آنها بحیوانات دیگرآزارفراوان می‌رسد وعموم حیوانات‌گوشتخوار چنینند دیگر آنکه نفس از هیچ جسدی جز از جسد انسان مفارقت نمی‌کند و چون حال حیوانات چنین‌است پس جدا ساختن این قبیل نفوس از اجساد در حکم بازکردن راه نجاتی جهت آنهاست وازآن بابت که درحیوانات گوشتخوار هردوحال موجود است پس برانداختن

آنها حتی‌الامکان واجب می‌آید چه درنتیجهٔ این کارهم الم حیوان تقلیل می‌یابدوهم امکان آنکه نفس او دراجسادی صالح‌تر حلول کند فراهم می‌شود.

اما درمورد اقسام مار وعقرب و زنبور ومانندآنها چون هم بحیوانات دیگرآزار می‌رسانند وهم لیاقت آنرا ندارندکه انسان ازآنها نیزمانند چهارپایان فایده‌ای بردارد در کشتن ونابود ساختن آنها حرجی نیست.

کشتن حیوانات اهلی وجاندارانی که ازعلف تغذیه می‌کنند روانیست مگر بمدارا چنانکه گفتیم و بهتر آن‌است که حتی المقدور ازغذا قراردادن گوشت و تکثیر مثل آنها خودداری کنند تا عددآنها چندان زیاد نشودکه بذبح مقدارعظیمی ازآنها احتیاج افتد بلکه این کار در پی منظوری وبرحسب حاجتی عمل شود واگر مسئلهٔ نجات دادن نفس این حیوانات ازقید بدن آنها درمیان نبود البته عقل هیچوقت ذبح آنها را روا نمی‌داشت وفلاسفه دراین باب اختلاف کرده‌اند جمعی خوردن گوشت را اجازه داده وبعضی دیگر جایز ندانسته‌اند وسقراط ازکسانی‌است که به‌این کار رأی نداده.

چون حکم عقل و عدل آزار بغیر را روا نمی‌دارد بطریق اولی رساندن آزار بخود نیزروا نیست واین حکم هم شامل جزئیاتی کثیراست که عقل آنها را نتواند پذیرفت مثل عمل مردم هند در سوختن اجساد خود و افکندن خویش برآتش سوزان بقصد تقرب بخدا و روش مانویه دربریدن نفس خود هرگاه که خاطر بجماع میل کند وعادت دادن خویش به‌گرسنگی و تشنگی و اجتناب ازاستعمال آب و بکار بردن بول بجای آن.

رهبانیت و صومعه‌گیری عیسویان و اعتکاف مسلمین درمساجد وخودداری از کسب و تقلیل درطعام و خوردن اغذیهٔ ناگوار و پوشیدن لباس درشت را نیز می‌توان ازهمین قبیل شمرد اگرچه اهمیت آنها بمراتب کمتراست.

این امور همه ستمی‌است که جماعتی برنفس خود روا می‌دارند وتحمل رنجی است که بوسیلهٔ آن رنجی بزرگتر زائل نمی‌شود. سقراط نیز دراول عمر براین سیرت می‌رفت لیکن چنانکه گفتیم درآخرعمر از آن رو برتافت و حکما را دراین خصوص عقایدی

متضاد است که چون ذکر آنها ازحوصلهٔ این مختصر بیرون است ناچار به بیان قولی بعنوان نمونه قناعت می‌ورزیم پس گوئیم:

مردم را احوال مختلف است، طایفه‌ای نازپرورد تنعمند وگروهی پروردهٔ رنج و درد، جمعی نیز بخواهش نفس درطلب شهوانیات جدی بلیغ بکار می‌برند مثل کسانی که فریفتهٔ جمال زنان یا لذت شرب شرابند یاطالب تحصیل ریاست واین‌قبیل اموربنابراین احساس رنجی که ازکشتن شهوت بر می‌خیزد درهمه یکسان نخواهد بود وبرحسب احوال اشخاص اختلاف پیدا خواهد کرد مثلاً بدن ابناء ملوك ومتنعمین تحمل جامهٔ درشت و معدهٔ ایشان تاب غذای ناگوارندارد ودراین‌حال دچار المی شدید خواهد شد درصورتی که بقیاس باایشان ابناء عامه را در درشت پوشیدن و ناگوار خوردن رنجی چندان نخواهد بود، به‌همین طریق کسانی که به‌یکی ازلذات خو گرفته‌اند چون ایشانرا ازآن بازدارند رنج ایشان بسی شدیدتر وچندین برابر بیشتر ازرنج کسانی خواهد بود که به‌این لذات عادت داشته. ازاین رو نمی‌توان همهٔ مردم را به‌یک نوع تکلیف واحد مکلف ساخت بلکه هرطایفه را باید فراخور حال خود زیر این بار آورد مثلاً فیلسوف نباید ابناء ملوك را به‌همان طعام‌وشراب وسایرامور معاشی که به‌ابناء عامه تکلیف می‌کند وادارد مگربتدریج ودرصورت ضرورت ولی برای آنکه ازحد تجاوز نکنند باید ایشانرا برآن داشت که از لذاتی که رسیدن به‌آنها جز به‌ارتکاب ظلم وقتل میسر نشود و اموری که موجب تحریک غضب خداوند ومخالف حکم عقل وعدل است خودداری نمایند. ازاین‌نوع گذشته طلب سایر لذات رواست و این حد اعلای لذت‌طلبی‌است اما حد اسفل یعنی حدی که سرحد بین لذت قلیل و ریاضت و امساك محسوب می‌شود آن است که مردآنقدر بخورد که رنجی نبیند وبناخوشی نیانجامد ودراین راه بحدی نرسد که خوردن را بقصد لذت و کامجوئی طالب‌شود وغرض‌سدجوع ازمیان برود: جامه‌ای بپوشد که بدن‌اورا راحت داردوآزار نرساند و بلباس فاخر و رنگین نگراید، خانه‌ای اختیار کند که نگاهبان او از سرما و گرمای شدید باشد و بمساکن جلیل آراسته و پرنقش‌ونگارقصد نکند اما اگرمالی‌فراوان

و استطاعتی در معیشت اورا فراهم است و بدون ستم وتجاوز وتحمیل رنج بر نفس می‌تواند دایرهٔ زندگانی خودرا وسیعتر کند اشکالی درپیش نخواهد بود.

با رعایت این ترتیب کسانی که از پدرومادری بینوا زاده ودر فقر و مسکنت بار آمده‌اند می‌توانند رستگارشوند و بسیرهٔ صلحا خو گیرند چه بردن بار ریاضت‌وامساك براین طایفه بسی‌آسان‌تر است تا بردیگران چنانکه برسقراط آسان‌تر بود تا بر افلاطون آنچه بین این‌دوحد اعلی واسفل هست رواست وکسی که‌آنرا بکار دارد ازشمارفلاسفه خارج نیست بلکه می‌توان سیرهٔ اورا سیره‌ای فلسفی‌خواند گرچه بهترآن‌است که فیلسوف بحداسفل مایلتر باشد تابحداعلی چه نفوس‌فاضله بااینکه مصاحب اجسادی نعمت‌پرورده باشند خواهی‌نخواهی ایشانرا بطرف حد اسفل لذت می‌کشانند. اما پائین‌تر از حد اسفل ازحکمت خارج‌است مثلاً سیرت مردم هند و مانویه ورهبانان وناسکین چون از روش عادلانه منحرف وبراثرتحمیل رنج برنفوس‌محرك غضب الهی‌است نمی‌توان بحق نام‌فلسفه برآن نهاد وهمین حکم جاری است درباب لذاتی که ازحداعلی متجاوزباشند، ازخداوند که بخشندهٔ عقل وگشایندهٔ غم وهم است توفیق ویاری خواهیم تا ما را برآنچه خواست اوست بدارد وبه‌آنچه که سبب قرب به‌اوست هدایت فرماید.

خلاصهٔ کلام‌آنکه چون پروردگار عزوجل عالمی‌است که جهل دراوراه ندارد وعادلی است که ساحتش ازجوربری است و علم وعدل و رحمتش براطلاق‌است وخالق ومالك ماست وما بندگان حلقه بگوش اوئیم و محبوب‌ترین بندگانش پیش مولای خود آن‌است که بهتر برسیرت مولی رود ومطیع ترفرمان‌اورا بکاربندد پس‌نزدیکترین بندگان بخدای عزوجل داناترین وعادل‌ترین و رحیم‌ترین ومهربان‌ترین ایشان است ومراد ازاین گفتهٔ حکما که: «فلسفه تشبّه به‌خداوند عزوجل است بقدر طاقت انسانی» همین‌است وتفصیل‌آنرا ما درکتاب طب روحانی آورده‌وگفته‌ایم که پیرایش نفس‌ازخوی بدچگونه حاصل تواند شد وحدی که فیلسوف باید دراکتساب معیشت و جمع زاد وطلب مراتب ریاست ازآن فراتر نرود چیست.

حال که ازبیان غرض خود فراغت یافتیم بتقریرحال خویش‌وطعن طاعنین درما می‌پردازیم وسیرت خود راکه تااین تاریخ بتوفیق خداوند داشته تشریح می کنیم تابدانند که هیچ سیرتی درما نبوده‌است که بدان سزاوار خروج از صف فلاسفه شده باشیم چه کسی سزاوار این عقوبت خواهد بود که درشناختن آنچه فیلسوف باید بشناسد وعمل‌بسیره‌ای که فیلسوف باید برآن رود قاصر آید واین دوجزء فلسفه یعنی علم‌وعمل‌را بحد کمال مورد اعتنا قرار ندهد و چنین کس‌است که استحقاق اختیارنام فیلسوف ندارد وچون ساحت ما بحمدالله و توفیق و ارشاد او ازاین تقصیر بری است دشمنان را مجال طعن در ما تنگ خواهد بود .

اما درقسمت علمی اگرمارا هیچ توانائی‌دیگر جز تألیف همین کتاب حاضر نبود کسی را مجال آن نمی‌رسید که مارا ازاستحقاق اختیار نام فیلسوف منع کند تا چه رسد به کتبی دیگر مثل کتابی که در «برهان» نوشته‌ایم و کتاب «علم‌الهی»وکتاب «طب‌روحانی» و کتاب «مدخل علم طبیعی» بنام «سمع الکیان» و مقاله‌ای در «زمان و مکان و مدت و دهر و خلاء» و «سبب قیام زمین دروسط آسمان» و «سبب حرکت مستدیر آسمان» و مقالاتی دیگر در «ترکیب» و «اینکه جسم را حرکتی ذاتی‌است وحرکت معلوم‌است» و کتب دیگر ما درباب «نفس و هیولی» وکتبی درطب مثل «کتـاب منصوری» و «من لایحضره الطبیب» وچند کتاب درباب «ادویه» وکتاب «طب ملوکی» و کتاب موسوم به «جامع» که هیچکس پیش‌ازما بتألیف چنان کتابی نپرداخته وبعدازما هم مانند آنرا نتوانسته است بیاورد وکتب دیگرما در «صناعت حکمت» که عامه‌آنرا کیمیاخوانند.

اجمالاً تا این تاریخ که کتاب حاضر نوشته می‌شود قریب به‌دویست کتاب‌ومقاله و رساله درفنون مختلفهٔ فلسفه ازعلوم الهی وحکمتی از زیردست من بیرون آمده‌است.

اما در ریاضیات اعتراف دارم که مطـالعهٔ من دراین رشته فقط تا حد احتیاج بوده‌است وعمداً ولی نه از راه عجزنخواسته‌ام که عمرخود را درمهارت یافتن دراین رشته برباد دهم و اگرکسی انصاف داشته باشد عذر مرا موجه خواهد شمرد چه راه صواب

همان است که من رفته‌ام نه آنکـه جمعی فیلسوف مآب می‌روند و عمر خود را در اشتغال بفضولیات هندسه نابود می‌سازند بهرصورت اگر بااین درجه از دانش که دارم مستحق نام فیلسوف نباشم پس که را دراین زمان استحقاق نام این عنوان فراهم خواهد شد.

اما درقسمت عملی بعون و توفیق الهی هیچوقت ازدو حدی که سابقاً معین کردم تجاوزننموده وراهی نرفته‌ام که کسی تواند گفت که سیرت من سیرت فلسفی نبوده است مثلاً هیچگاه بعنوان مردی لشکری یا عاملی کشوری بخدمت سلطـانی نپیوسته‌ام واگر درصحبت او بوده‌ام از وظیفهٔ طبـابت و منادمت قدم فراترنگذاشته. هنگـام ناخوشی بپرستاری واصلاح امرجسمی او مشغول بوده ودر وقت تندرستی بموآنست ومشاورت او ساخته‌ام و خدا آگاه است که دراین طریقه نیز جزصلاح او و رعیت قصدی دیگر نداشته‌ام،درجمع مال دستخوش حرص‌وآز نبوده‌ومالی راکه بکف‌آورده‌ام بیهوده برباد نداده‌ام، بامردم هیچوقت بمنازعه ومخاصمه برنخاسته وستم درحق کسی رواندانشته‌ام بلکه آنچه ازمن سرزده‌است خلاف این‌بوده حتی‌غالب اوقات ازاستیفای بسیاری ازحقوق خود نیز درگذشته‌ام.

درباب خوردن وآشامیدن و اشتغال بملاهی کسانی‌که مرا دراین حالات دیده‌اند دانسته‌که هیچگاه بطرف افراط متمایل نبوده‌ام ودر پوشاك و مرکوب و نوکر و کنیز نیز درهمین حد می‌رفته اما علاقهٔ من بدانش و حرص و اجتهادی را که درانـدوختن آن داشته‌ام آنان که معاشرمن بوده‌اند می‌دانند و دیده‌اند‌که چگونه از ایام جوانی تاکنون عمرخود را وقف آن کرده‌ام تا آنجا که اگرچنین اتفاق می‌افتاد‌که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تاازاین کار فراغت نمی‌یافتم بامری دیگر نمی‌پرداختم واگرهم دراین مرحله ضرری عظیم درپیش‌بود تا آن کتاب‌را نمی‌خواندم‌واز آن دانشمند استفاده نمی‌کردم از پای نمی‌نشستم و حوصله وجهد من درطلب دانش تاآن حد بود که دریک فن بخصوص بخط تعویذ (یعنی خط مقرمط و ریز) بیش از ۲۰۰۰۰ ورقه چیز نوشته و پانزده‌سال ازعمرخود را شب و روز درتألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف

کرده‌ام و براثر همین کار قوهٔ بینائیم‌را ضعف دست داده وعضلهٔ دستم گرفتار سستی شده وازخواندن ونوشتن محروم ساخته‌است بااین‌حال ازطلب بازنمانده‌ام پیوسته بیاری این و آن می‌خوانم و بردست ایشان می‌نویسم.

پس اگر اموری که گذشت در پیش چشم مخالفین باعث تنزل رتبهٔ من درمقام فلسفهٔ عملی است وغرض ایشان پیروی ازسیرهٔ دیگری است آنرا بمشاهده یا مکاتبه بما بنمایانند تا اگر ازسیرهٔ ما بهتراست آنرا اختیار کنیم واگرخطائی ونقصی درآن راه دارد به‌ردّ آن بپردازیم.

درجزء عملی می‌توانم درمقابل دشمنان خودگذشت کنم وبتقصیرخود دراین‌مرحله اذعان آورم اما نمی‌دانم که درقسمت علمی چه خواهندگفت. اگر واقعاً دراین طریقه مرا ناقص می‌بینند گفتار خود بیاورند تا پس ازنظر اگرحقّست به‌حقانیّت آن معترف شوم واگر باطل‌است ایشان را برباطل خود بیاگاهانم واگر این نیست و فقط به‌روش عملی وسیرهٔ من در زندگانی اعتراضی دارند آرزو چنان است که ازدانشم بهره برگیرند و بسیرهٔ من نظری نداشته باشند و بگفتهٔ شاعرعمل کنند که گوید:

إعْمَلْ بِعِلْمِي فَإِنْ قَصَّرْتُ فِي عَمَلِي
يَنْفَعْكَ عِلْمِي وَلَا يَضْرُرْكَ تَقْصِيرِي

چنانکه ملاحظه شد مخالفان رازی براعمال‌ورفتاراو خُرده گرفته وگفته‌اند که‌او ازسیرت سقراط عدول کرده است. باید به‌این نکته توجّه داشت که سقراط درمیان دانشمندان اسلامی مقامی شامخ را دارا بوده وهمیشه ازاو به‌نیکی یاد شده واعمال ورفتار او نمونهٔ اعمال و رفتاری که یک فیلسوف باید برآن باشد بشمار آمده است.

رازی پیش ازآنکه بدفاع ازخود بپردازد بسیرتی که مخالفانش از سقراط نقل کرده‌اند خرده می‌گیرد ومی‌گوید از سقراط سیرتی دیگرنقل شده که مخالف با آنچه که آنان می‌گویند هست وسعی می‌کند میان این‌دو سیرت متضادآشتی بدهد. شاید علّت این روایات متضاد این باشدکه سقراط ازخود نوشته‌ای برجای نگذاشته وفقط نوشته‌های

شاگردان او مانند افلاطون وگزنوفون تصویری ازاو بدست می‌دهند ومنقولات این دو شاگرد باهم اختلاف دارد توصیف افلاطون بیشتر جنبهٔ مثالی idealist دارد درحالی که گزنوفون بیشتر جنبهٔ زمینی ومردمی اورا مورد بحث قرارداده‌است[۱].

پول کراوس می‌گوید سیره‌ای که رازی ازسقراط نقل می‌کند ازمکالمات افلاطون بخصوص ازکتاب ضیافت او ناشی شده درصورتیکه تقریرمخالفان از روایات حکمای کلبی مخصوصاً ان تیس‌تنس Antisthenes مأخوذاست[۲].

منابع و مآخذی که از عهد باستان در دست مسلمانان بوده از زهد و ورع و سیرت پسندیده سقراط حکایت می‌کند. افلاطون‌دردو کتاب خود یکی «احتجاج سقراط براهل آتن» ودیگری «فادن» بیان کرده‌است که آدمی نباید زندگی وسلامتی همراه بانادانی و سیرت زشت و گناهکاری را برمرگ ترجیح دهد زیرا میان این‌گونه زندگی و زندگی حیوانی وبهیمی هیچ‌فرق نیست واگر آدمی ناامید شد ازاینکه درباز‌مانده عمرخود بتواند خودرا برسیرت فاضله و برپایه فلسفه پایدار بدارد بلکه باید برسیرت حیوانی زندگی کند وبالمآل پست‌تر وفرومایه‌تر ازحیوان‌ها بشود چه بهترکه مرگ‌را برای خود برگزیند زیرا زندگی چنین‌آدمی زندگی انسانی بشمار نمی‌آید همچنانکه سقراط هنگامی‌دانست که‌درآینده جز براندیشه‌های دروغین وسیرت زشت نمی‌تواند زندگی کند مرگ را برزندگی برگزید[۳].

۱- جرج سارتن، تاریخ علم، ص ۲۷٤.

۲- کراوس، مقدمهٔ السیرة الفلسفیة.

۳- فارابی، فلسفة افلاطون و اجزائها، ص ۱۹، توضیح آنکه ابونصر فارابی کتابی دربارهٔ فلسفهٔ افلاطون و ارسطو تألیف کرده که صاعد اندلسی آن‌را بنام «کتاب فی اغراض فلسفة افلاطون و ارسطاطالیس» و ابن رشد بنام «الفلسفتین» و ابن ابی‌اصیبعه بنام «کتاب الفلسفتین لفلاطن وارسطوطالیس» و قفطی بنام «کتاب فلسفة افلاطن و ارسطوطالیس» خوانده‌اند جزء اول ازاین کتاب بنام «تحصیل السعادة» درسال ۱۳٤۵ ه در حیدرآباد و جزء دوم بنام «فلسفة افلاطن» درسال ۱۹٤۳ م در لندن چاپ شده و جزء سوم و اخر آن بنام «فلسفة ارسطوطالیس» درسال ۱۹٦۱ باهتمام دکتر محسن مهدی در بیروت چاپ شده است.

جالینوس در کتاب اخلاق خود می گوید مردم ستایش می کنند و درشگفت‌اند از کسانیکه نزدیکی با زنان و خوردنی ونوشیدنی و بوئیدنی وسایر وسائل لذت دنیوی را خوار می‌دارند و همه عمرخود را یا درافعال نفس ناطقه سپری می‌سازند همچون سقراط و افلاطون ویا دراعمال سیاست صرف می کنند وآن را بجهت انسان دوستی و نفع‌رسانی برای خود برمی گزینند همچون سولن ودیگران[۱].

درمیان مسلمانان یعقوب بن‌اسحق‌الکندی سه کتاب یکی درفضیلت سقراط ودیگری درالفاظ سقراط وسدیگر درمرگ سقراط نوشته‌است[۲].

تأکید زهدوکناره گیری ازدنیادرباره سقراط چنان مشهوربوده که کلمه «زاهد» صفت ازبرای‌اوآورده‌شده وصفت خم‌نشینی نیز باونسبت داده‌شده وبه «سقراط‌الحب» مشهور گشته‌است.

ابوالوفا مبشر بن فاتک هنگامی که سخن ازسقراط آغاز می کند و بابی درباره سخنان حکیمانه او می گشاید می گوید «اخبارسقراطیس‌الزاهد»[۳] ونیز درطیّ همین باب می‌گوید که‌یکی‌ازشاگردان‌سقراط روزی ازاوپرسید ای‌استادچرا‌ماهیچ‌وقت‌ترا اندوهناك نمی‌یابیم سقراط گفت: من چیزی ندارم که فقدان‌آن مرا غمناك سازد. یکی ازسوفسطائیان که در آنجا حاضربود گفت: اگر خم بشکنند چه؟ — وسقراط درآن زمان درمیان خمی جای

۱- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص۳۶.

۲- الاب رتشرد یوسف مکارثی الیسوعی، التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب، ص۳۲.

۳- مبشر بن‌فاتك، مختارالحکم و محاسن الکلم، ص۸۲. این کتاب مجموعه‌ای از اخبار و سخنان فیلسوفان و حکیمان باستان است که درسال ۴۴۵ تالیف شده‌است. نخستین کتابی که پس‌از اختراع صنعت چاپ درانگلستان درسال ۱۴۷۷ چاپ شده یعنی:

The Dictes and Sayengis of the Philosophers.

مبتنی بر کتاب مختارالحکم بوده‌است. تاریخ عرب، فیلیپ حتی، ص۵۸۹.

گزیده بود ـ گفت اگر خم بشکنند مکان که نمی‌شکنند[۱].

ابن‌القفطی سخن خودرا دربارهٔ سقراط چنین آغاز می‌کند: «ویعرف بسقراط الحب لانه سکن حبّاً وهو الدّن مدة عمره ولم ینزل بیتاً»[۲]. ابوالحسن ششتری دریکی از قصائد خود اشاره به‌خم نشینی سقراط کرده آنجا که گفته‌است:

وتیّم الباب الهرامس کلّهم　　وحسبک من سقراط اسکنه الدّنا[۳]

نویسندگان رسائل اخوان الصفا آنجا که موضوع بقای نفس پس ازنابود شدن بدن‌را مطرح می‌سازند می‌گویند انبیاواولیاواهل‌بیت پیمبرماوفلاسفه برهمین‌رای‌بوده‌اند سپس درمورد اهل بیت گویند اگرآنان بدین‌عقیده نبودند درروز کربلا تن‌های خودرا به‌کشتن تسلیم نمی‌کردند وبرتشنگی وطعن وضرب شکیبائی نمی‌ورزند ودرمورد فلاسفه می‌گویند اگرآنان برچنین رای نبودند سقراط جسد خود را تسلیم به‌نابودی نمی‌کرد[۴].

رازی نیزدرآنجا که دربارهٔ بی‌اهمیتی بدن و بودن آن درمعرض کون و فساد و گرامی بودن نفس وپایداری‌آن سخن می‌راند می‌گوید: « فهذه جملة رأی فلاطن ومن قبله

۱-نسبت خم نشینی در اصل مربوط به دیوژن Diogenes حکیم کلبی بوده و سپس به‌دیگران نسبت داده شده. سنائی (شرح حدیقه ص۶۹۵) به‌بقراط نسبت داده و گفته‌است:

بود بقراط را خمی مسکن　　بودش آن خم بجای پیراهن

حافظ (دیوان ص۱۷۸) به‌افلاطون نسبت داده و گفته‌است:

جز فلاطون خم نشین شراب　　سر حکمت بما که گوید باز

۲- ابن القفطی، تاریخ الحکماء، ص۱۹۷.

۳- ابوالحسن ششتری ، دیوان ، ص ۷٤ . لوی ماسینیون بیت فوق را در ضمن ابیاتی دیگر ازاین قصیده در دیوان حلاج آورده‌است :

Louis Massignon : Le Dīvān d'al-Hallāj », *Journal Asiatique* (janvier. mars, 1931). p. 137.

٤- رسائل اخوان الصفا، ص۲٤-۲۳.

سقراط المتخلّی المتالّه»[۱].

با توجّه به مطالب بالا تصویری که از سقراط در دست مسلمانان بوده معلوم و آشکار گشت. کراوس حدس می‌زند که شاید مخالفان رازی روایت خود را از تاریخ الحکمای حنین بن اسحق که اکنون در دست نیست اخذ کرده باشند[۲].

رازی سیرتی را که در آن سقراط زاهد و گوشه‌گیر ومنزوی خوانده شده مربوط به زمان دانشجوئی سقراط می‌داند که در آن زمان عشق به‌علم و فلسفه او را مانع می‌شده ازاینکه به لذّات دنیوی توجّه داشته باشد ولی سیرت دیگر مربوط به هنگامی است که سقراط بهدف خود رسیده بوده و زندگی خود را از حالت افراط درزهد بیرون آورده و صورت اعتدال بدان بخشیده است. او چنانکه دیده شد اظهار می‌دارد که اگر روش زندگی او باروش زندگی سقراط متفاوت است این تفاوت در کمیّت است نه کیفیّت ونیز عیبی را که مخالفان برسقراط گرفته‌اند مربوط به کمیت می‌داند نه به کیفیت وسپس ازاو بنحو شایسته‌ای دفاع می‌کند. رازی باجمال سیرت فلسفی خودرا مورد تبیین وتوجیه قرار می‌دهد وسپس برای تفصیل خواننده‌را به کتابهای: «العلم الالهی» و «الطبّ الروحانی» و «فی عذل من اشتغل بفضول الهندسه من الموسومین بالفلسفة» و «شرف صناعة الکیمیا» احاله می‌دهد وطب روحانی‌را خصوصاً تأکید می‌کند. متاسفانه ازکتابهای بالا فقط طب روحانی در دست است که درفصل گذشته از آن سخن رفت وبه‌سیرت عادله یعنی همان سیرتی را که رازی به‌فیلسوفان نسبت می‌دهد اشاره گردید.

رازی دراین کتاب هم مانند آنچه که درطب روحانی بیان کرده‌است دو طرف افراط وتفریط را نکوهش می‌کند وسیرت عادله را دراعتدال جستجو می‌نماید.

۱- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۳۱. ابن القفطی کلمهٔ «المتخلی» را که دربارهٔ سقراط بکار برده بدین گونه تفسیر کرده است: «المتخلی عن تنزهات هذا العالم الفانی». تاریخ الحکماء، ص ۱۹۷.

۲- کراوس، مقدمة السیرة الفلسفیة.

او روش هندیان مرتاض و رهبانان گوشه‌گیر ومسلمانان معتکف و مانویان خود آزار را که درطرف مبالغهٔ تفریط قرارگرفته‌اند ناپسند می‌داند و نیز روش آنان را که درطرف مبالغه افراط واقع شده‌اند یعنی درشهوات نفس منغمرند وجز به‌عیش و نوش به‌چیزی دیگرنمی‌پردازند زشت بشمارمی‌آورد. او درتوجیه افراط‌وتفریط‌واعتدال‌مسأله لذّت والم را نیز بمیان کشیده‌است وطبقات مختلف‌را درلذت بردن ورنج کشیدن یکسان ندانسته‌است. چون درفصل‌دیگر که مربوط به‌کتاب «اللّذة» رازی‌است عقیده او در مسألهٔ لذت والم‌جداگانه مورد بحث قرارخواهدگرفت دراین‌فصل‌ازتفصیل این‌قسمت ازکتاب سیرت فلسفی او صرف‌نظر می‌شود.

نویسندگان اسلامی عقیده به‌تناسخ را به‌رازی نسبت داده‌اند وقطعاً یکی‌ازمدارك آنان همین‌کتاب السیرةالفلسفیةاو بوده‌است زیرا رازی دراین کتاب بطور صریح گفت که امکان داردکه نفس جانوران دراجسادی بهترحلول کند. صاعد اندلسی می‌گوید رازی این عقیده‌را ازعوام صابئه اخذکرده[1] و ابن‌حزم این‌را ازعقائد قرمطیان می‌داند[2]

رازی فلسفه را به «تشبّه بخداوند باندازهٔ توانائی آدمی» تعریف کرد. این‌تعریف ازمشهورترین تعاریف فلسفه‌است که درمنقولات یونانیان واخبارمسلمانان دیده می‌شود.

افلاطون در کتاب *Theaetetus* که مبتنی برمحاوره میان سقراط و تئودرس (Theodorus) و تیئتتوس است بنقل ازسقراط چنین‌گوید: ما باید هرچه زودتر اززمین به‌آسمان پروازکنیم واین پرواز عبارتست ازتشبّه بخدا تاآنجاکه امکان دارد[3]. جالینوس نیزگوید خردمندکسی‌است که تشبّه بخدا حاصل نماید[4].

۱ــ صاعد اندلسی، طبقات الامم، ص۳۳.

۲ــ ابن حزم ، الفصل ، ج۱ ص۹۰.

۳ــ افلاطون، تیئتتوس(Plato : *Theaetetus*, 176 B)

٤ــ جالینوس ، درمان هوی و خطای نفس، ص ۳٤ . کراوس در کتاب جابربن‌حیان ج ۲ ص۹۹ ماخذ این تعریف را یاد کرده‌است.

میر سیّد شریف جرجانی گوید: «فلسفه تشبّه به‌خداست برحسب توانائی بشری برای سعادت ابدی چنانکه پیمبر راستگوی فرموده به‌اخلاق خداوند متخلق‌شوید یعنی به‌او مانندگی پیدا کنید دراحاطه به‌معلومات وتجرد ازجسمانیات»[۱].

رازی می‌کوشد که ازجهت علم وعمل خود را بعنوان فیلسوف واقعی معرفی کند بدین‌جهت او از مهمترین کتابهای خود درفلسفه و اخلاق ونجوم و طب یاد می‌کند واز اینکه تا آن‌وقت حدود دویست کتاب ومقاله نوشته است بخود می‌بالد و سپس اعتراف می‌کند که ریاضیات را تاحدود نیاز فراگرفته ودراین مورد عاجز نبوده بلکه نمی‌خواسته عمرخود را مانند آن کسان که به‌فلسفه موسوم‌اند ولی عمر خود را به اشتغال به فضول هندسه تباه می‌کنند نابود سازد.

او رساله‌ای هم تحت عنوان: «فی عذل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومین بالفلسفة» داشته که درسیرت فلسفی بدان اشارت کرده‌است[۲].

نظرفوق از رازی بردانشمند مهندس و منجم ایرانی یعنی ابوریحان بیرونی گران آمده چنانکه درآغاز یکی از کتابهای هندسی خود به‌رازی تاخته وگفته که اومعنی‌حقیقی «فضول» را که زیادت برکفایت‌است درنیافته‌است واگردریافته بود متوجه می‌گردید که خود مرتکب «فضول وسوسه» شده که باآن دلهای مردمان دور از دیانت وحریص بدنیا را گمراه ساخته است و مقدار کفایت ازهندسه آن نیست که رازی گمان برده و به‌بقیهٔ آن دشمنی ورزیده‌است. مردم پیوسته دشمن‌آنچه نمی‌دانند هستند[۳].

۱- جرجانی، التعریفات، ص۱۴۷. ابن تیمیه با این تعریف خرده گرفته وگفته‌است که فلک‌هم‌برحسب اسکان به‌خداوند تشبه حاصل نموده‌است. الرد علی‌المنطقیین، ص۲۲۰.

۲- ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۱(ص۴۲۲) او نام کتاب را چنین ضبط کرده: «فی من استعمل تفضیل الهندسه من الموسومین بالهندسة».

۳- بیرونی، استخراج الاوتار، ص۳۲. دانشمندان اسلامی اشاره به‌اهمیت هندسه کرده‌اند از جمله فارابی می‌گوید: اصحاب افلاطون معتقدند که پیش‌ازآموختن فلسفه باید ←

درمورد عمل رازی نخست بدفاع می‌پردازد و می‌گوید که هیچ‌گاه قدم از دایره اعتدال فراتر ننهاده‌است ودرپایان دربرابر مخالفان می‌گوید گرفتم که من درقسمت عمل مقصّرم ولی در قسمت علم من چه می‌توانید بگوئید و سپس به‌این بیت که رساله را بدان ختم می‌کند استمساك می‌جوید :

بعلم من رفتار کن اگر درعمل مقصّر هستم علم من ترا سود می‌دهد وعمل من ترا زیان نمی‌رساند[1].

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

بهندسه پرداخت زیرا افلاطون برسر در معبدش نوشته بود : «من لم یکن مهندساً فلایدخل علینا». ماینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفة (مبادی الفلسفة القدیمة)، ص ۱۱.

۱ـ شعری که رازی در پایان السیرة الفلسفیة آورده بصورتهای مختلف نقل شده : «اعمل بعلمی ولاتنظر الی عملی» «اعمل بقولی وان‌قصرت فی عملی» رجوع شود به عیون‌الاخبار ابن قتیبه، ج ۲ ص ۱۲۵ و مختارالحکم مبشر بن‌فاتک، ص ۴.

فصل نهم

لذّت

چنانکه پیش‌ازاین گذشت رازی هم درطب روحانی وهم درسیرت فلسفی اشاره بعقیدهٔ خود دربارهٔ مفهوم لذّت کرده و درطب روحانی تصریح نموده که کتابی بنام «فی مائیة اللّذة» نوشته است این کتاب همانست که ابوریحان از آن تحت عنوان: «فی اللّذة» یاد کرده‌است[1]. گذشته ازاین او باحکیم معاصرخود شهید بلخی[2] دربارهٔ لذت گفتگوهائی داشته‌است که آن گفتگوها را نیز بصورت کتابی مدوّن ساخته که ابوریحان آن را: «فیماجری بینه وبین شهید البلخی فی‌اللّذة»[3] عنوان داده‌است.

ازدو کتاب فوق‌اثری دردست نیست ولی‌خوشبختانه حکیم ناصرخسرو به‌منظور ردّ عقیدهٔ رازی قسمت مهمّ این کتاب‌را درزادالمسافرین نقل کرده‌است. اینک آنچه را که ناصرخسرو دربارهٔ رازی وعقیدهٔ او گفته‌است نقل و سپس به‌توضیح و تحلیل آن پرداخته‌می‌شود ونیزاز گفته‌های دانشمندان اسلامی وهمچنین حکیمان‌پیش‌ازاسلام دربارهٔ این مسأله یاد می‌گردد.

ناصرخسرو درطیّ قول هیجدهم از کتاب که آن را بعنوان «اندراثبات لذّات» آورده است چنین گوید:

واکنون نخست آنچه محمد زکریا گفت است اندرمقالت خویش اندر لذّت یاد کنیم آنگاه سخنان متناقض‌اورا براو ردّ کنیم آنگاه سپس‌ازآن بیان کنیم که مراتب‌لذّات برحسب مراتب نفوس‌است وتوفیق برآن ازخدای خواهیم.

۱- ابوریحان، رساله، شمارهٔ ٦٤.

۲- دربارهٔ آگاهی ازشهید بلخی رجوع شود به‌صفحهٔ ۱۰۴-۲۹ همین کتاب.

۳- ابوریحان، رساله، شمارهٔ ٦٥.

گفتارمحمد زکریا درلذّت و الم

قول محمّدز کریا آن‌است که گوید لذّت چیزی نیست مگرراحت از رنج ولذّت نباشد مگر براثررنج . وگوید که چون لذّت پیوسته شود رنج گردد. وگوید حالی که آن نه لذّتست و نه رنج است ازطبیعتست وآن بحسّ یافته نیست . و گوید که لذّت حسّی رهاننده است و درد حسّی رنجاننده است . و حس تأثیریست از محسوس اندر خداوند حس ، و تأثیر فعل باشد از اثرکننده اندر اثرپذیر و اثرپذیرفتن بدل شدن حال اثرپذیر باشد، وحال یا از طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت باشد . و گوید چون اثرکننده مرآن اثرپذیر را ازحال طبیعی او بگرداند آنجا رنج ودرد حاصل‌آید، وچون مراثرپذیر را بحال طبیعی او بازگرداند آنجا لذّت حاصل آید . و گوید که اثرپذیر مرآن تأثیر را بدین هردو روی همی‌یابد تا آنگاه که بحال طبیعی خویش بازگردد و مرآن تأثیر را که همی یافت اندرآن حال متوسط نیابد البته. وگوید پس اثرپذیر درد و رنج ازآن یابدکز طبیعت بیرون شود ولذّت‌آنگاه یابدکه‌ازطبیعت بیرون شدن‌که بطبیعت بازآید.آنگاه گوید وبازآمدن بطبیعت که لذت ازاوهمی‌یابد نباشد مگرسپس‌ازبیرون‌شدن‌ازطبیعت که رنج ازآن یافته باشد. پس‌گوید که پیدا شد که لذّت چیزی نیست مگر راحت ازرنج .

وگوید حال طبیعی ازبهرآن محسوس نیست که یافتن بحس‌ازتأثیر باشد و تأثیرآن مؤثر مرحال اثرپذیر را بگرداند ازآنچه او برآن باشد. وحال طبیعی آن باشد کز حال دیگر بدان نیامده باشد به‌تغیّروتأثیر . وچون ازحالی دیگر بحالی طبیعی نیامده باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثرپذیر مرآن را بیابد ازبهرآنکه یافتن مردم بحس مرگشتن حال راست‌که آن یا بیرون شدن باشد‌ازطبیعت یا بازآمدن بطبیعت. پس حال طبیعی نه بیرون شدن باشد ازطبیعت ونه بازآمدن باشد‌بدان.

پس‌گوید که ظاهر کردیم که حال طبیعی محسوس نیست وآنچه بحس یافته نباشد نه‌لذّت باشد و نه شدّت. وگوید که تأثیری که پس ازتأثیری باشد وهردو مریکدیگررا ضدّآن باشند لذّت رساند به‌اثرپذیرچندانکه آن تأثیر پیشین از اثرپذیر بجملگی زایل

نشده باشد واثرپذیر بحال خویش بازنیامده باشد. و چون تأثیر پیشین زایل باشد واثرپذیر بحال طبیعی خویش باز آید آنگاه همی آن تأثیر که همی لذّت رساند به اثرپذیر در دورنج رساند. واز بهر آن چنین است که گوید که چون مرآن تأثیر پیشین رازایل کندومر اثرپذیر رابحال طبیعی بازدارد باز مر اثرپذیر را ازطبیعت بدیگر جانب بیرون بردن گیرد واز بیرون شدن از طبیعت مر اثرپذیررا رنج حاصل شود. پس آن تأثیر از بازپسین تاهمی مراثرپذیر را سوی حال طبیعی او بازآورد لذّت بدوهمی رساند. وچون اثرپذیر بحال طبیعی خویش بازرسد لذّت ازاو بریده شود. آنگاه آن تأثیر بازپسین دایم گشت ومر اورا ازجانب دیگر از طبیعت بیرون بردن گرفت باز مراورا رنجانیدن گرفت. پس گوید پیداشد که حال طبیعی مراثرپذیر را چون واسطه است میان بیرون شدن ازطبیعت کزان در دورنج آیدومیان بازآمدن بطبیعت کز آن لذّت و آسانی یابد، وآن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذّت.

گفتار پسر زکریا

آنگاه پسرزکریا مراین قول را شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که مردی اندرخانه باشد که آن خانه نه‌چنان سرد باشد که او از سرما بلرزد و نه‌چنان گرم باشد که مراورا اندرآن عرق آید، تاجسد او اندرآن خانه خو کند ونه گرما یابدونه سرما آنگاه مفاجاةً آن خانه گرم شود چنان که آن مرد اندر اوبگرما رنجه شود سخت وبی طاقت شود. آنگاه سپس ازآن بادی خنکک اندرآن خانه آمدن گیرد اندك اندك. پس آن مرد که اندراو ازگرما رنجه شده باشد بدانچه ازطبیعت که برآن بود بیرون شده باشدازآن خنکی لذّت یافتن گیرد ازبهر آنکه همی سوی طبیعت بازآید. تاآنگاه که آن خنکی مراو را بدان پیشین او بازرساند که آن نه سرد بود و نه گرم. آنگاه پس ازآن اگرخنکی پیوسته شود هم ازآن سرما کز او لذّت یافت رنجه شدن گیرد بدانچه ازطبیعت همی بازبدیگر جانب بیرون شود، واگر بازپس ازآن سرما گرما بدان خانه پیوستن گیرد آن مرد ازآن گرما باز لذّت یافتن گیرد بدانچه همی سوی طبیعت بازآردش هم‌چنین تاباز بدان حال طبیعی خویش بازرسد لذّت یابد.

پس گوید که ظاهرشد که لذّت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج و رنج چیزی نیست مگر بیرون شدن ازطبیعت وطبیعت نه رنج است ونه لذّت. آنگاه گویدو چون بیرون شدن از طبیعت اندك اندك باشد و بازگشتن بطبیعت بیکدفعت باشد درد پیدا نیاید ولذت پیدا آید، وچون بیرون شدن از طبیعت بیکدفعت باشد بازآمدن بدو اندك اندك باشد درد پیدا آید و لذت پیدا نیاید. پس گوید مرآن بازآمدن را بطبیعت بیکدفعت لذّت نام نهادند هرچند که آن راحت بود ازرنج.

و گوید مثال این چنان باشد که مردم را گرسنگی وتشنگی اندك اندك رنجاند وآن مر او را بیرون شدن‌است از طبیعت، تاچون سخت گرسنه یا تشنه شود آنگاه بیکبارطعام یا شراب بخورد تابحال خویش کزآن پیش برآن بود بازرسد ازآن لذّت یابد. ولذّت پیدا آید مر اورا بدانچه بیکدفعت بطبیعت بازآمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر او را اندك‌اندك ازطبیعت بیرون برده بود پیدا نیامدش.ومرآن بازآمدن را بحال بی‌رنجی‌لذت گفتند و آن چیزی نبود مگر راحت ازآن رنج خورد خورد که جمله شده بود بیکدفعت

و گوید چون باز ازحال تندرستی کسی را ناگاه جراحتی رسد که بدان ازحال طبیعی خویش بیکدفعت بیرون شود ازآن دردو رنج یابد، وچون بروزگارآن جراحت او اندك اندك بحال درستی بازآید لذّت هیچ نیابد. پس مرآن بیرون شدن را ازطبیعت بیکدفعت درد و رنج گفتند که پیدا آمد و مرآن بازآمدن را بحال اوّل لذّت نگفتند که پیدا نیامد.

گفتار محمد زکریا درلذّت مجامعت

آنگاه اندر لذّت مجامعت گوید آن نیز بدان است که مادّتی همه جمله شود اندر مکانی که آن مکان بغایت بیداریست و بنهایت یابندگی حس است. و چون آن مادّت بزمان درازجمع شود و بیکبار ازآنجا بیرون آید ازآن همی لذّت حاصل‌شود. و گوید آن لذّت برمثال لذّتی‌است که مردم ازخاریدن گری یابد.

گفتار محمّد زکریا

درلذّت دیدن نکورویان و شنودن آوازخوش

واندر لذّت نگرستن سوی نیکورویان گوید که آن‌ازآن باشد که مردم ازجفت ناموافق زشت‌روی سیرشده باشدوازطبیعت بیرون‌آمده. واندرلذّت شنودن‌آوازخوش گوید هم این‌ترتیب موجود است ازبهرآنکه هر که آواز باریکی‌را بشنود از شنودن آواز سطبرسپس ازآن لذّت یابد. و گوید هرچند مردم را ازدیدن روشنائی لذّت یابد چون روشنائی را بسیار بیند ازچشم فرازکردن و تیرگی نیزلذّت یابد.

این جمله که یادکردیم قول محمّدزکریاست اندر مقالتی که مرآن را مفرد برشرح لذّت بنا کرده‌است، وماگوئیم اندر این‌معنی آنچه حق است وتناقض‌قول این مرد بعقلا نمائیم بتوفیق الله‌تعالی.

در ردّ قول محمّدزکریا

گوئیم که این مرد به آغاز مقالت گفتست که لذّت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج، و رنج نیز چیزی نیست مگر بیرون شدن ازطبیعت، ولذت چیزی نیست مگر بازآمدن بطبیعت، وبازآمدن بطبیعت نباشد مگرسپس‌از بیرون شدن از آن. آنگاه گفتست درست شد که لذت نباشد مگر سپس از رنج و بیرون‌آمدن از آن. آنگاه‌به‌آخر مقالت گفتست که مردم ازنگرستن سوی نورلذت یابد ولیکن چون مرنوررا بسیار بیند ازدیدار تاریکی و چشم فرازکردن نیز لذت یابد. و این سخن بازپسین او نقض کند مرآن مقدمه راکه به‌آغازمقالت گفت لذت نباشد مگر براثر رنج ولذت نباشد مگرببازآمدن سوی طبیعت پس‌ازبیرون شدن ازآن. و گفت که طبیعت بمیان رنج و لذت میانجی‌است ومحسوس نیست. پس باید که ما را بگوید که طبیعت میان نگرستن اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدامست؟ وچون مردم ازدیدن نورلذت یافت سوی کدام طبیعت همی بازشد؟ وچون باقرار این مرد نگرنده ازدیدن نورلذت یافت وآن مراورا بازآمدن

بود سوی طبیعتی کزآن بیرون شده‌بود پس مقدمه‌اش باطل‌بود یا بانتیجه‌اش دروغ‌زن و حرام زاده‌آمد.

آنگاه گفت چون که از دیدن نور ستوه شود ازدیدن تاریکی و چشم فراز کردن لذت یابد. و این قول نیز متناقض‌است وهمی باطل کند مرآن مقدمه را که‌گفت لذت نباشد مگر بباز گشتن مر اثر پذیر را سوی طبیعت خویش پس‌از بیرون شدن او از آن، ازبهرآنکه بیرون شدن نگرنده سوی روشنائی ازطبیعت خویش که پیش‌ازآن برآن‌بود به‌لذت بود نه بررنج، و این خلاف حکم پسرزکریاست. و بازگشتن بدان نیزهم بلذت بود باقرار او و میان نگرستن و نانگرستن حالی میانجی نیست که آن نگرستن نیست و نانگرستن نیز نیست چنانکه او دعوی کرد که آن نه رنج است و نه لذت بلکه این هردو لذت است.

و نیز گفت که مردم ازنگرستن سوی زنی خوب روی لذت بدان یابد کز دیدن مر زن زشت‌روی را رنجور شده‌باشد. واین سخنی سخت رکیک و بی‌معنی‌است ازبهرآنکه مردم‌را ازنگرستن سوی خوبرویان نه بدان لذت رسد که ازکسی زشت‌روی ستوه شده باشد، بلکه نفس‌مردم مرآن را یافتن این‌لذت جوهریست ومرديگرجانوران را بامردم اندرین لذت و اندر لذت یافتن از سماع خوش و ایقاعهای بنظم برسخنان موزون انبازی نیست. و این‌قول نیزمتناقض‌است مرآن قول را که پیش ازآن گفت اندر معنی لذت از نگرستن سوی روشنائی و تاریکی، از بهرآنکه اگر مقدمه راست‌گوی بودی بایستی که هرکه نه‌نیکوروی دیدی ونه زشت روی برطبیعت بودی، وچون نیکو روی‌را بدیدی رنجه شدی ازبهرآنکه بدان ازطبیعت بیرون شدی و بازپس ازآن چون زشت روی را دیدی ازآن لذت یافتی ازبهر آنکـه بدان سوی طبیعت بازگشتی، ولیکن حال بخلاف این است.

پس ظاهر کردیم که مقدمهٔ این مرد بدانچه گفت لذت جز برعقب رنج نباشد نه راستست باید که متابعان این فیلسوف ما را بگویند که چون مردم زنی نیکو روی ۱۰

یا نگاری نیکو را ببیند وازآن لذت یابد بکدام طبیعت همی بازگردد وبچه وقت‌ازآن طبیعت بیرون شده بود تاچون بدان بازگشت لذت یافت؟ پس ظاهرست که این لذت بدان نگرنده سوی خوب‌روی نه سپس‌ازبیرون شدن او رسید ازآن طبیعت خویش که آن نادیدن بود البته نه مر خوب‌روی را ونه مرزشت‌روی را، باطل‌شد قول محمد زکریا که‌گفت لذت نباشد مگر ببازشدن سوی طبیعت.

ایضاً در ردّ محمّد زکریا

و نیز گوئیم بر ردّ حکم پسر زکریا که گفت یافتن بحس نباشد مگر بتأثیر کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند حس مرآن را بیابد و بـدان یافتن از حال طبیعی خویش بگردد و ازطبیعت بیرون شود و ازآن رنجه شود و این تأثیر پیشین باشد. آنگاه چون تأثیردوم بدو پیوندد که تأثیر آن ضد پیشین باشد ومرآن‌را بدان حال اولی بازآرد ازآن لذت یابد که خداوند حس بینائی‌وشنوائی پس‌ازآنکه نشنودوننگرد ازحال‌طبیعی‌خویش باشد. وچون نگاری نیکو یاباغی‌خرم یاصورتی آراسته بیندحال اوکه طبیعی بود متبدل شود، وآن بیرون شدن اوباشد ازطبیعت وازآن لذت همی‌یابد. وهمچنین‌چون آواز رودی ساخته به‌وزن رود زنی استاد مرآن‌را بانغمهٔ درخورآن بقولی موزون‌والفاظی‌روان‌هموار بشنودحال‌اوبدان‌نیزمتبدل‌شود، واین‌نیزمراورابیرون‌شدن‌باشدازحال‌طبیعی‌خویش. وازآن پس‌این‌حال همی‌بضدآنست که مقدمهٔ این‌فیلسوف برآنست‌ازبهرآنکه این‌کس به‌بیرون شدن‌ازطبیعت که‌اوبرآن‌است همی‌لذت‌یابد. آنگاه اگراین‌مردکه مرآن زن نیکوروی‌را بسیاربدید وازدیداراولذت‌یافت‌وبدان‌ازطبیعت بیرون شد اگرنیزمرآن زن‌رانبیندسخت رنجورشودازنادیدن‌آن‌چنانکه خویش‌را برطلب‌او برمخاطره‌های عظیم‌عرضه کندوازهلاك خویش‌باك ندارد، واین‌مرد بنادیدن مرآن‌زن‌راهمی بحال‌طبیعی‌خویش‌بازشودکه‌پیش‌از دیدار او مرآن زن را برآن بود. پس این نتیجة برعکس آن مقدمه آمدکه این فیلسوف به‌آغاز مقالت خویش‌گفت، ازبهرآنکه اوحکم‌کردکه رنج ازآن حاصل‌آیدکه خداوند حس از طبیعت بیرون شود بپذیرفتن تأثیر از اثرکننده، و لذت یابد چون بحال طبیعی

خویش باز گردد. واین مرد آنگاه که مراین زن نیکورا ندیده بود برحال طبیعی بود، و چون مر اورا بدید وازحال طبیعی خویش بیرون شد واجب آمد بحکم این فیلسوف که رنجه گشتی ولکن لذت یافت. وبازچون دیدار آن خوب‌روی ازو زایل‌شد وبحال طبیعی باز گشت واجب آمد بحکم این فیلسوف که لذت یافتی ولیکن رنجه گشت. ازاین ظاهرتر ردّی و درست‌ترنقضی چگونه باشد که مابراین فیلسوف کردیم؟

و هم این است حال سخن اندرحال شنونـده‌ٔ آواز خوش و سخن موزون که چون مرآن را بشنود وازطبیعت بیرون شود لذت یابد، و چون آن را گم کند یا برعقب آن بانگ خر یا بانگ ستور شنود همی بطبیعت باز گردد ولیکن رنجه شود.

و نیز گوئیم که قول این مرد بدانچه گفت چون کسی آواز باریک بسیار بشنود هرچند کز آن لذت یافته باشد چون پس از آن آواز سطبر بشنود ازآن نیز لذت یابد، همی نقض کند مرآن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر ببازآمدن بحال طبیعی پس از بیرون شدن ازآن، ازبهرآنکه حال طبیعی شنونده آن است که هیچ آواز نشنود البتّه نه باریک و نه‌سطبر، همچنان که حال طبیعی بساونده است که نه‌سرما یابد ونه گرما و نه‌درشت بساود ونه‌نرم. وچون شنونده مرآواز باریک بنظم را بشنود همی‌ازحال‌طبیعی بیرون شود بجانبی و ازآن همی لذت یابد بخلاف قضیت این فیلسوف که گفت از بیرون شدن ازحال طبیعی مرخداوند حس را رنج آید. واین لذت مراورا گوئیم کزآوازچنگ وچنگ‌زنی خوش رسید که مرآن را باقولی منظوم درخور بدو رسانید. پس واجب‌آید از حکم این فیلسوف بازآمدن این مرد بحال طبیعی خویش حالی باشد بضد این حال که یادکردیم وآن به‌آواز خری باشد که برابرشود بادشنام خربنده‌ٔ سطبرآواز تا حس سمع آن مرد کزآواز چنگ و نغمه‌ٔ باریک ازطبیعت بیرون شده بود به‌طبیعت بازآید واز آن لذت یابد. ولیکن هر کسی داند که هیچ مردم ازآن نغمه‌ٔ خوش‌وآواز چنگ رنجه نشود ونه‌از بانگ خرلذت یابد باآنکه اگرچنانکه این مردگفت مردم کزشنودن آواز باریک برعقب‌آن‌آوازسطبرلذت یافتی‌حکم این‌مرد راست نبودی ازبهرآنکه این مردهم

به‌بیرون شدن ازطبیعت بیافتن آواز باریک لذت یافته بودی وهم بباز گشتن بدان یافتن آواز سطبر یافته بودی ، وحکم او چنان است که مردم به‌بیرون شدن ازحال طبیعی رنجه شود نه‌لذت یابد. ومردم ازآواز باریک وسطبر لذت یابد نه بباریکی وسطبری آواز لذت یابد بل بنظم آن یابد. نبینی که هیچ آواز از آواز پر پشه باریکتر نیست و آوازی سطبرتر از بانگ خرنیست ومردم ازاین لذت هیچ نیابد . پس‌چنین‌سخن گفتن فلسفه نباشد بلکه عرضه‌کردن جهل وسفاهت باشد.

ونیز گوئیم اندرلذتی که مردم ازراه بساونده یابد که بسودنیها چیزی ازهوا نرمتر نیست ، واگر مردی برهنه بنشیند تا جسد او با هوا خو کند و آن حال طبیعی او باشد آنگـاه پس ازآن اگر جبه ازموی سمور بپوشد بدان ازحال طبیعی خویش بیرون شود ولیکن رنجه نشود بلکه ازآن لذت یابد ، بخلاف حکم این فیلسوف باشد که گفت رنج از بیرون شدن‌آید ازطبیعت ولذت باز بگشتن باشد به‌طبیعت .

واندر حال چشنده گوئیم که چون مردم چیزی نچشیده باشد حاست چشندهٔ او بحال طبیعی باشد ، وچون قدری انگبین بدهان اندر نهد حاست اوازحال طبیعی‌بگردد وبیرون شود وازآن لذت یابد. وبحکم این فیلسوف بایستی که رنجه شدی بدانچه انگبین مرحاست چشندهٔ اورا ازحال طبیعی‌بیرون برد. واین‌تأثیر کنندهٔ نخستین‌بود اندرحاست این مرد. وچون براثر این تأثیر کننده و دیگر تأثیر‌کننده بضد این بیاید و آن پارهٔ شحم حنظل بود تا مراورا از بیرون شد ازطبیعت به‌طبیعت باز برد بایستی کزآن لذت یافتی بحکم این فیلسوف . ولیکن ازین باز برنده مر اورا بطبیعت سخت رنجه گشت و بچشیدن انگبین‌که بدان ازحال طبیعی بیرون شد لذت یافت وازچشیدن شحم‌حنظل که بدان بحال طبیعی بازگشت رنجه شد ظاهر شد که قول این مرد اندر این معانی نادرستست . پس این حال چنان است که چشندهٔ شکر و انگبین همیشه بطبیعت بازآید و چشندهٔ هلیله و حنظل همیشه همی‌ازطبیعت بیرون شود.

و نیز گوئیم که این مرد به‌اول آغاز مقالت خویش گفت که لذت حسی یافتن

راحتست از رنج و رنج از آن رسد که خداوند حس ازحال طبیعی بیرون شده باشد واز یافتن گرما برعقب سرما و یافتن خنکی برعقب گرما برآن برهان آورد. پس گفت همین است حال دیگرحواس، وگفت ظاهر کردیم که لذت جزبرعقب رنج نباشد واین راحت باشد از رنج که مراورا لذت نام نهادند. وما گوئیم اندر ردّ این قول که اگرمردی باشد تندرست و درست حواس ودیگری بیاید وشکری به‌دهان او اندر نهد ونافهٔ مشک و دستهٔ گل پیش‌او نهد و به‌آوازی خوش شعری معنوی برخواند پیش‌او و دیبائی منقش پیش او باز کند وبجامهٔ نرم تنش را پوشد تاهمهٔ حالهای طبیعی او متبدل شود، پس بحکم این فیلسوف که‌گفت چون حال طبیعی مردم متبدل‌شود مردم را رنج آید واجب‌آید که این مرد سخت رنجه شود ازچشیدن شکرویافتن بوی مشک‌وگل‌وشنودن سماع خوش و پوشیدن جامهٔ نرم و دیدن دیبای منقش.ولیکن همهٔ عقلا دانند که حال این مرد بخلاف آن باشد که این فیلسوف حکم کرده است . واگر حکم این مرد راست بودی چیزهای مکروه نبودی اندرین عالم که مردم برنج آن مخصوصست ازدیگرحیوان.

و ظاهراست مرعقلارا که حاست بساوندهٔ مردم مرموی سمور را بساود ازحال طبیعی بیرون شود، همچنانکه چون مرپلاس پرموی را یا خارخسک را بساود ازطبیعت بیرون شود ، ولیکن ازآن یکی لذت یابد وازین دیگررنجه شود. وحاست نگرندهٔ مردم چون دختری خوب‌روی را بیند اندرجامهای دیبا ازحال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون گنده‌پیری زنگی نابینا را بیند اندر گلیمی زشت باز ازحال طبیعی بیرون شود ، ولیکن ازآن یکی لذت یابد وازآن دیگر رنجه شود . وحاست شنوندهٔ مردم چون شنود که زنش ناگه پسری درست صورت زاد بدان ازحال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه اگر بشنود که برادرش بمرد و مالش سلطان برگرفت نیز ازحال طبیعی بیرون شود ، ولیکن حالش اندر این دو بیرون شدن از طبیعت نه چنان باشد که حکم این فیلسوف برآنست. و حاست بویندهٔ مردم ازیافتن بوی عنبر ورياحين‌ازحال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه یافتن گندمردار وسرگین ازحال طبیعی‌بیرون شود، ولیکن مرآن بیرون شدن

را بجوید وازین دیگر بگریزد .

وگوئیم که این حکم که این فیلسوف کردست چرا اندر بعضی ازحاست بساونده نیست و اندر کل این حاست نیز نیست. اعنی که این حکم اندر یافتن گرما وسرماست که شدت رنج بمردم رسد وبس چنانکه چون پس از رنجگی ازسرما گرما بدو پیوسته شود از آن لذت یابد . و این بعضی است از آنچه بحاست بساونده یافتنست ازبهر آنکه بحاست بساونده جز گرما و سرما چهار معنی مختلف نیز یافتنست چون نرم و درشت و متحرك و ساکن. وحال مردم بیافتن این معنیها نه بر آن سبیل است که بیافتن گرما و سرماست و مردم از بسودن درشت از پس بسودن چیزی نرم لذت نیابد و از بسودن متحرك سپس ازساکنی لذت یابد البته. پس ظاهر کردیم که حاست بساونده مرسه مخالف را یابدازگرمی وسردی و نرمی و درشتی و متحرك و ساکن؛ وحکم این فیلسوف اندر یك جفت ازین سه جفت حق است واندر دوجفت باقی باطل است، واندر چهارحاست دیگر ازنگرنده وشنونده وبوینده وچشنده این حکم باطل است .

مثل محمد زکریا اندرین حکم مثل مردی بیابانست که میوهٔ ندیده باشد

ومثل این مرد بحکم کردن اندرلذت که مردم مرآن را به‌پنج حواس بیابد وگفتن که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست و این جز برعقب رنج نباشد چون مثل مردم بیابانی است که هیچ میوه ندیده باشد پس برطبقی انگوری بیند و خرمائی و انجیری و بادامی وخربزه ومرآن جوزتر را باپوست برگیرد و بچشد وناخوشی آن بکام وزبان او رسد اندیشه نکند که شاید بودن که زیر این پوست اندرچیزی خوشتر ازاین است یاشاید بودن که این دیگر چیزها جزچنین است ، بل حکم کند که این چیزها همه چنین تلخ و ناخوش و زبان‌گیراست وازاین چیزها هیچ چیز چنین نیست وحکم اومانند این‌فیلسوف باشد بدانچه اندر یك سه یك ازحاست از جملهٔ پنج حواس معنی بیافت حکم کرد که اندرهرپنج حواس این‌حکم که من‌اندر این‌یك سه‌یك حاستی یافتم روانست تا چون از

آن بازجویند جهل وغفلت او ظاهرشود چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاهت اورا.

فرق میان لذت و راحت

بلکه گوئیم که لذت چیزدیگراست و راحت از رنج چیزدیگر. اما لذت آن‌است که چون مردم ازحال‌طبیعی بدان رسد شادمانه‌وتازه شود وچون‌ازآن بازماند رنجه شود، چنانکه چون ازحال درویشی وگرسنگی وتشنگی وتنهائی بتوانگری‌وطعام وشراب‌ومونس ومحدّث وجزآن رسد شادمانه‌وتازه‌شود،وچون ازآن بازماند برحال پیشین‌خویش‌بماند بلکه رنجه شود.وراحت از رنج آنست که چون مردم ازآن بحال طبیعی‌خویش بازگردد برحال خویش ماند، چنانکه چون ازتندرستی به بیماری شود رنجه شود و چون ازآن بیماری درست شود بحال پیشین خویش بازگردد نه‌لذت یابد ونه رنج البته.

و اکنون که از ردّ قول این مرد دراین معنی پرداختیم ومیان لذت و میان راحت از رنج فرق کردیم اندرمراتب لذات سخن گوئیم چنانکه بآغاز این قول وعده کردیم...

رازی در مسألهٔ لـذّت تابع افلاطون و فیلسوفـان طبیعی است در حالی که مخالفان او تابع ارسطو می‌باشند . او در کتاب شکوك می گوید افلاطون و سایر طبیعیان اجماع کرده‌اند بر اینکه لذت عبارتست از رجوع به طبیعت بوسیله راحت یافتن از الم رساننده[1]. ودرطبّ روحانی گوید لذت عبارتست ازبرگشت بحالت اولی‌وطبیعی‌پس‌از آنکه بوسیلهٔ امری موذی ازحالت طبیعی‌خروج حاصل شده باشد. او پس‌ازذکرمثال می‌گوید فلاسفه طبیعی لذت را بدین‌معنی تعریف کرده‌اند زیرا لذت نزدآنان عبارت‌از رجوع به‌طبیعت‌است[2].

احتمال می‌رود که رازی نظر خودرا دربارهٔ لذت از افلاطون بوسیلهٔ جالینوس اقتباس کرده باشد.

۱- رازی ، شکوك ، ص۶

۲- رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ،ص ۲۷.

افلاطون در کتاب فیلبس *Philebus* که مبتنی برمحاورهٔ سقراط و پروتارخس (Protarchus) و فیلبس است چنین آورده‌است:

پروتارخس: آنها (= لذت والم) چه‌هستند وچگونه باید آنها را بیابیم.

سقراط: اگر اشتباه نکرده باشم من بارها گفته‌ام که الم و درد و رنج و ناراحتی همهٔ انواع آن درنتیجهٔ فساد طبیعت برمی‌خیزد...

پروتارخس: آری بارها این مطلب گفته شده‌است.

سقراط: و ما نیز توافق نمودیم براینکه لذّت اعادهٔ حالت طبیعی است ؟

پروتارخس: راست است[1].

جالینوس در کتاب «جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی» چنین نقل می‌کند: سپس او (= طیماوس) گفت که افلاطون پس‌ازآن دربارهٔ لذّت و الم چنین گفت: امّا امر لذّت و الم بنابراین اساس باید اندیشیده شود که هراثری که خارج ازمجرای طبیعی بجملگی وبیکبارآشکار گردد الم‌آور وبرگشتن بحالت طبیعی بهمان‌منوال لذت‌آوراست وامّا آنچه که بتدریج آشکارگردد نامحسوس است وآنچه که برضد آن باشد همان اثر درضد پدیدار می‌گردد و آنچه که بسهولت صورت گیرد محسوس نیست پس لذّت و المی بدنبال ندارد[2]. عین این‌عقیده به‌خود جالینوس نیز نسبت داده شده‌است. ابوالحسن عامری می‌گوید جالینوس گفته است که الم عبارتست ازخروج بدن ازحالت طبیعی در زمانی کم و بمقداری زیاد پس اگر بمقدار کم خارج شود الم‌آورنیست وهمچنین‌است اگر بمقدار زیاد در زمان زیاد خارج شود و لذّت عبارت‌است از رجوع بدن بحالت طبیعی درزمان کم پس اگر بمقدار کم یا بمقدار زیاد ولی درزمان زیاد رجوع کند بنظرچنین آید که الم پدیدارگردد ولی لذّتی بدنبال ندارد.

افلاطون لذّات نفسانی را هم باهمین تعریف توجیه کرده‌است، او می‌گوید لذت

۱- افلاطون، فیلبس (Plato *Philebus* 24cd).

۲- جالینوس، مختصر کتاب طیماوس فی‌العلم‌الطبیعی، ص ۱۹.

معرفت عبارت از کامل شدن نقصان است ونقصانی سخت‌تر از نقصان جهل نیست وآدمی ازمعرفت لذت می‌برد زیرا نقصان نفس بوسیلهٔ معرفت تمامی می‌پذیرد[1].

ازمیان کسانی که پیش‌از رازی عقیدهٔ افلاطون را پذیرفته‌اند حنین بن اسحٰق را می‌توان نام برد او درآغاز کتاب خود می‌نویسد که هرکس بخواهد راه درمان دردهای چشم را دریابد باید به‌طبیعت چشم آشنا باشد زیرا ازمیان بردن رنج ودرد ازهرعضوی درنتیجهٔ برگرداندن‌آن عضو به‌طبیعتی که ازآن خارج گشته است حاصل می‌گردد[2].

ابن مسکویه آنجاکه بشرح عقائدآن کسان که کمال وغایت انسان را لذات حسّی می‌پندارند پرداخته گفته‌است که لذت وقتی برای لذت برنده حاصل می‌شودکه پیش‌از آن المی به‌او رسیده باشد زیرا لذت عبارتست ازراحت یافتن از الم وهرلذت حسّی در نتیجهٔ رهائی از الم حاصل می‌گردد[3].

اخوان‌الصفا پس‌ازآنکه لذات‌وآلام‌را بدوگروه تقسیم می‌کنند جسمانی وروحانی گویند لذات جسمانی به‌لذاتی اطلاق می‌شودکه نفس‌آن را هنگام خروج از الم درمی‌یابد و آلام جسمانی به دردهائی گفته می‌شود که نفس هنگامی که مزاج بدن از اعتدال طبیعی

۱- ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد، ص ۵۰.

۲- حنین بن اسحق، کتاب عشر مقالات فی‌العین، ص ۷۱. از میان پزشکان گذشته از حنین بن اسحق علی‌بن‌عباس مجوسی صاحب کتاب کامل الصناعة و ابوسهل مسیحی صاحب کتاب المائة فی الطب تابع رأی افلاطون و جالینوس در مسألهٔ لذت بوده‌اند. مؤلف شرح الاسباب والعلامات (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اسلر دانشگاه مک گیل، شرقی ۶۷، ص ۱) چنین گوید: «قال المصنف: الصداع الم وهو خروج من حالة طبیعیة الی حالة غیرطبیعیة علی ماعرفه جالینوس و من تبعه کالرازی و صاحب الکامل و ابی سهل المسیحی و عرفه الشیخ بانه ادراك المنافی من حیث هو مناف وهذا هوالصحیح».

۳- ابن مسکویه، تهذیب‌الاخلاق، ص ۶۴. ابن مسکویه رساله‌ای بعنوان «فی اللذات والآلام» دارد که درکتابخانهٔ راغب پاشا بشمارهٔ ۱۴۶۳ ورق ۵۹ - ۵۷ موجوداست.

به‌دوطرف زیادت ونقصان گرایش می‌یابد حسّ می کند[1].

برخی از متفکّران مسیحی نظر فوق را دربارهٔ لذت و الم پذیرفته‌اند از جملـه غرغوریوس می‌گوید هردرد و هرراحتی درنتیجهٔ استحالـه متضادات پدیدار می گردد درد از استحالهٔ آنها بسوی خلاف مجرای طبیعی وراحت ازاستحالهٔ آنها بسوی مجرای طبیعی حاصل می‌شود[2].

دانشمندی دیگر معروف به ایلیای‌نصیبینی‌مطران نصیبین در رساله‌ای که بنـام «نعیم الآخرة» کرده است می‌گوید : اگر گوینده‌ای بگوید که نعیم آخرت خوردن و آشامیدن‌است. می گوئیم که این لذت فی‌حد ذاته لذت اصلی وخیرمحض نیست بلکه دفع عرضی‌است ازعوارض‌مانند لذت امن که هنگام خوف حاصل‌می‌شود ولذت راحت‌که پس‌ازگرسنگی‌وتشنگی پیدا می گردد[3].

تعریف دیگر از لذّت که مخالفـان رازی بدان متمایل گشته‌اند از ارسطو نقل شده است .

شهرستانی آنجاکه ابتهاج ذاتی را برای خداوند اثبات می‌کندگوید: ارسطوطالیس گفته‌است: «اللذّات فی‌المحسوسات هوالشعوربالملایم وفی‌المعقولات‌الشعور بالکمال‌الواصل الیه»[4]. ارسطو معتقد بود به‌اینکه تعریفی که ازبرای لذّت شده که‌آن تمامی نقصان‌است شامل جمیع لذات نمی‌شود زیرا لذات نفس که لذات حقیقی هستند تمامی نقصان نیستند و آن تعریف فقط شامل لذات بدن می‌شود و لذات بدن لذات حقیقی نیستند بلکـه

۱- رسائل اخوان‌الصفا ، ج۳ ص۵۹ . ابوحیان توحیدی درکتاب الهوامل والشوامل (ص۲۵۹) لذت را چنین تعریف می کند : « ان اللذة انما عودالانسان الی اعتداله‌ضربة».

۲- ابوالحسن عامری ، السعادة والاسعاد، ص۴۹ .

۳- ایلیانصیبینی، نعیم‌الاخرة (المشرق۱۹۰۷) ، ص۴۴۷ . این رساله بوسیلهٔ‌الاب‌لویس معلوف الیسوعی چاپ شده‌است.

۴- شهرستانی، الملل و النحل ، ص۳۱۶ .

لذات عرضی‌اند[۱].

تعریف ارسطو از لذّت مورد پذیرش ابن سینا قرار گرفته است او در آخر مقالهٔ هشتم از الهیات شفا که آن را بعنوان «فی معرفة المبدء الاوّل» آورده در آنجا که اظهار می‌دارد که ذات حق بزرگترین عاشق و معشوق وعظیم‌ترین لذّت برنده ولذّت برده شده (لاذّ وملتذّ) است گوید: «فانّ اللذة لیست الّا ادراك الملایم من جهة ما هو ملایم فالحسّیة احساس الملایم والعقلیة تعقل الملایم»[۲].

فخرالدین رازی تعریف ارسطوئی ابن‌سینارا مورد بحث وتحلیل قرارداده وهمانجا بردّ محمدبن‌زکریای رازی پرداخته‌است‌او در کتاب محصّل می‌گوید نزاعی نیست دراینکه الم امری وجودی‌است. محمدبن زکریا گفته‌است لذت عبارت‌است از رهائی ازالم واین باطل‌است زیرا گاهی چشم‌آدمی برصورتی زیبا می‌افتد و بادیدن آن لذت می‌برد بااینکه پیش‌ازآن شعوری به‌آن صورت نداشته‌است تاآنکه‌آن لذت‌را رهائی ازالم اشتیاق بدان قرار دهد و ابن‌سینا لذت را ادراك موافق و الم را ادراك منافی می‌داند واین باقول معتزله نزدیك است که گفته‌اند که مدرَك اگر متعلق شهوت باشد مانند خاریدن دربارهٔ‌گر آن ادراك لذت است و اگر متعلق نفرت باشد مانند همان خاریدن دربارهٔ شخص سالم آن ادراك الم است[۳].

او درمباحث مشرقیه بابی را اختصاص به‌لذت و الم داده و درفصل اول از آن باب حقیقت لذت و الم را با این عبارات بیان می‌کند: محمد بن زکریا پنداشته است که لذت عبارت‌است ازخروج ازحالت غیرطبیعی والم عبارت‌است ازخروج ازحالت طبیعی

۱- ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد، ص ۵۰.

۲- ابن‌سینا، شفا، ج ۱ ص ۵۹۶.

۳- فخر رازی، المحصل (تلخیص المحصل)، ص ۷۶. مرد گر (= اجرب) از خاریدن احساس لذت می‌کند. ناصرخسرو (دیوان ص ۱۴۸) گوید:

گرّیست این جهان بمثل زیرا بس ناخوش‌است و خوش بخارد گر

وعلّت این پندار آنست که اومابالذات را بجای مابالعرض گرفته زیرا لذت تمامی نمی‌پذیرد مگر به‌ادراك و ادراك حسّی خاصّه ادراك لمسی باانفعال ازضدّ حاصل می‌شود پس اگر کیفیت استقرار پذیرد انفعال حاصل نمی‌شود ودرنتیجه شعورولذت پدید نمی آید وچون لذت لمسی حاصل نمی‌شود مگرهنگام تبدل حال غیرطبیعی گمان برده شده که لذت خود آن انفعال‌است واین‌باطل‌است زیرا انسان گاهی بانگاه به‌صورت زیبائی که آن را ندیده لذت می‌برد درحالیکه عالم بوجودآن نبوده که گفته شود نگاه او آزاراشتیاق را برطرف کرده‌است وهمچنین گاهی آدمی مسأله‌ای علمی را بدون‌آنکه پیش‌ازآن طالب وشائق آن بوده باشد درك می‌کند و یا مال فراوان و منصب بزرگی که توقع آن را نداشته بدو می‌رسد اوازهمه اینها لذت می‌برد. نمی‌توان گفت این‌لذت درنتیجه ازبین رفتن دردطلب وشوق پیشین است زیرا طلب‌وشوقی پیش‌ازآن درکارنبوده‌است بنابراین‌مذهب محمدبن زکریا باطل است[۱].

متکلّمان اسلامی پس از فخرالدین رازی که درطرح مسائل کلامی از او پیروی کرده‌اند کمابیش بهمین‌کیفیت عقیده رازی را نقل کرده و بردّ آن پرداخته‌اند از میان آنان می‌توان از دانشمندان زیر نام برد:

علامّه حلّی درانوارالملکوت فی شرح الیاقوت نوبخت.

کاتبی قزوینی درالمفصّل فی شرح المحصّل فخرالدین رازی.

بیضاوی در طوالع الانوار فی شرح کتاب مطالع الانظار.

قوشچی درشرح تجریدالکلام نصیرالدین طوسی.

صدرالدین شیرازی در الأسفارالأربعة[۲].

۱- فخرالدین رازی ، المباحث المشرقیة ، ج۱ ص۳۸۸-۳۸۷ .

۲- برای آگاهی ازآنچه که دانشمندان فوق گفته‌اند رجوع شود به رسائل فلسفیة، ص ۱۴۴-۱۴۲.

ابن ابی الحدید دانشمند معتزلی نیز رساله‌ای مفرد تحت عنوان «فی اللّذة والالم»[۱] نوشته‌ومعلوم نیست که آیا اوفکراعتزال خودرا باکدامین‌یک ازدومکتب یعنی‌افلاطونی وارسطوئی وفق داده‌است.

برخی ازدانشمندان خواسته‌اند میان این‌دو نظر آشتی دهند وازاین روی اختلاف را اختلاف لفظی تلقی کرده‌اند.

ابوالحسن طبری طبیب رکن الدولهٔ دیلمی می‌گوید اختلافی که درمیان متأخران در مسألهٔ لذت و الم پیدا شد ازگفتهٔ افلاطون ناشی گشت که اوگفت الم بلذت و لذت به‌الم استحالت می‌پذیرد هرچند که هردوطرفین اعتدال هستند. سخن‌افلاطون را تفسیری غامض است که بیشتر ازآنانکه بدان نگریستند به‌غلط افتادند وازآنچه که او گفته بود عدول کردند[۲].

ابوالحسن‌عامری پس‌ازنقل بیان جالینوس‌وغرغوریوس وارسطو ازلذت می‌گوید آنچه را که جالینوس وغرغوریوس گفتند وارسطوآن را حکایت کرد ازجهت معنی باهم نزدیک است واختلاف ازجهت عبارت است.

ازگفتگوئی که میان رازی وشهید بلخی درمسألهٔ لذت بمیان‌آمده اثری دردست نیست ولی می‌توان حدس‌زدکه‌او بارازی مخالفت می‌ورزیده براساس‌آنکه تعریف رازی از لذت شامل لذّت‌های نفسانی نمی‌شود زیرا چنانکه پیش ازاین یاد شد همین مسأله علّت مخالفت ارسطو با افلاطون بوده است.

شهید بلخی برای لذات نفس اهمّیت فراوانی قائل بوده چنانکه خود کتابی تحت عنوان «تفضیل لذات نفس بر لذات بدن» نوشته ودر آن کتاب بیان داشته که لذات حقیقی‌لذات نفس‌اند ولذات بدن جز آلام چیزی نمی‌تواند باشد لذات نفس دارای دوام

۱- ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغة، ج۲ ص۲۰۰.

۲- ابوالحسن طبری، المعالجات البقراطیة (خطی کتابخانه اسلر دانشگاه مک‌گیل)، ص ۱۰٤.

وغایت و قوّت و کمال است درحالیکه لذات بدن غیردائمی و بدون غایت‌اند و نیز رو به‌ضعف و نقصان می‌روند[۱].

شاید شهید بلخی در کتاب خود نظر به‌آن کسان داشته که برای لذات بدنی اهمّیت فراوانی قائل بوده و به‌لذات روحانی که هدف و مقصد فیلسوف است بی‌اعتنائی نشان داده‌اند. ابوحیّان توحیدی توصیف این گونه کسان‌را در کتاب خود کرده وابیات زیررا از قول شاعری ازآنان نقل کرده‌است:

انّما العیش فی بهیمیّة اللّذّة لا ما یقوله الفلسفی
حکم کاس المنون ان یتساوی فی حساها الغبیّ والا لمعیّ
ویصیر الغبیّ تحت ثری الار ض کما صار تحتها اللوذعیّ
فسل الارض عنهما ان ازال الشکّ والشبهة السؤال الحفیّ[۲]

فیلسوف وحکیم آنکسی‌است که لذات روحانی را برلذات جسمانی ترجیح دهد ولذت روحانی درآموختن علم‌ودانش حاصل می‌گردد چنانکه افلاطون بیکی ازشاگردان خودکه بعلّت اشتغال به‌لذت جسمانی ترك درس را کرده بود گفت اگر به‌علم مشغول گردی می‌بینی که لذتی درلذت نیست.

حکیم ناصرخسرو نیزآن فیلسوف مآبان وحکیم‌نمایان را که مقهورلذات جسمانی گشته‌اند مورد سرزنش قرار داده وشایستگی لقب حکیم را ازآنان سلب کرده‌است:

برلذت بهیمی چون فتنه گشته‌ای بس کرده‌ای بدانکه حکیمت بودلقب[۳]

دربیشتر مآخذ اسلامی آمده که رازی نظر خودرا دربارهٔ لذت والم از «فوروندی» اخذ کرده است البتّه این امرچنانکه پول کراوس اظهار داشته درنتیجهٔ خلط و اشتباه ابن القفطی پیش‌آمده است بعلّت اینکه ابونصر فارابی در کتاب «مایَنْبَغِی أنْ یُقَدَّمَ قَبْلَ تَعَلُّمِ فَلْسَفَةِ ارسْطُو» درآنجاکه نامهای نحله‌های فلسفی را بنابانتساب

۱- منتخب صوان‌الحکمة (خطی کتابخانهٔ بشیرآغا)، ص ۱۴۵.
۲- ابوحیان توحیدی، رسالة الحیاة (ثلاث رسائل)، ص ۷۴.
۳- ناصرخسرو، دیوان، ص۴۳.

آنها به‌شخص و شهر و اندیشه و عمل و هدف تقسیم می‌کند ونام می‌برد می‌گوید فرقه‌ای که نامشان مبتنی برآرائی است که اهل آن فرقه آن آراء را غایت و مقصود درتعلّم فلسفه می‌پندارند فرقهٔ منسوب به‌افیغورس (=اپیکور) و یارانش است که «فرقهٔ لذّت» خوانده می‌شوند زیرا معتقدند که غایت ومقصود فلسفه لذّت است که بدنبال معرفت آن پدید می‌آید، وفرقه‌ای که نامشان مبتنی برآراء و اندیشه‌هائی‌است که اصحاب آن فرقه درفلسفه بدان معتقدند فرقهٔ منسوب به فورون و اصحاب اواست که «مانعه» نامیده می‌شوند زیرا مردم را ازعلم منع می‌کنند[1]. ابن القفطی تقسیم فوق را بنقل ازحنین بن اسحٰق و فارابی، در ذیل شرح حال افلاطون آورده وآنجا که باید نام فورون بیاید سفیدگذاشته شده وآنجا که نام اپیکور باید باشد فورون آمده[2] وهمین امر موجب شده که وقتی که به‌بیان حال فورون می‌پردازد عین عبارت مشوش آنجارا دربارهٔ فورون بیاورد وفرقهٔ اورا «اصحاب اللذّة» بخواند[3]. وابن‌العبری هم عیناً این مطلب را درکتاب خود نقل ومحمدبن زکریای رازی را ــ ازمیان متأخّران ــ از یاری گران مذهب فورون خوانده‌است[4]. درحالیکه رازی دراین امر تابع افلاطون و جالینوس بوده‌است.

۱ـ ابونصر فارابی: مبادی الفلسفة القدیمة، ص ٤. این کتاب شامل دو رساله‌است و رسالهٔ دیگر بنام «عیون المسائل فی‌المنطق ومبادی الفلسفة» می‌باشد.

۲ـ ابن قفطی: تاریخ‌الحکماء، ص ۲٦.

۳ـ مأخذ پیشین، ص ۲٦۰.

٤ـ ابن العبری: تاریخ مختصرالدول، ص ٤٦. برای‌اطلاع بیشتر از «فورون» رجوع شود به‌دائرة‌المعارف اخلاق ودین *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York 1955) ذیل کلمهٔ: Pyrrhonism

فصل دهم

علم الٰـهی

کتاب «علم الهی» از مهم ترین و معروف ترین کتابهای محمّدبن زکریای رازی است که درآن مباحث عقلی و مطالب فلسفی وجهان شناسی را مورد بحث قرار داده و اندیشه‌های خاصّ خود را در آن آشکار ساخته است. اصطلاح «علم الهی» یا «الهیّات» نزد دانشمندان باستان بسیار متداول بود زیرا آنان فلسفه را بدو قسم نظری و عملی و سپس نظری را بسه قسم طبیعی و تعلیمی والهی تقسیم کرده‌اند. اموری که خارج از مادّه است و همچنین سبب‌های نخستین وجود طبیعیات و تعلیمیات و آنچه که بدان دوبستگی دارد درعلم الهی مورد بحث قرار می‌گیرد[1] وبدین مناسبت آنکه ازعلم الهی سخن می‌گوید می‌تواند بسیاری ازمسائل علم طبیعی وتعلیمی ومنطق را مورد بررسی قرار دهد[2]. بنابراین جای شگفت نیست که رازی دراین کتاب بسیاری ازمسائل مختلف علم طبیعی ومباحث جهان شناسی را بمیان کشیده است.

رازی در کتاب «السیرة الفلسفیّة» خود ازاین کتاب نام برده و در برابر آن کسان که مقام فلسفی اورا انکار می‌کردند گفته است که با نوشتن این کتاب وچند کتاب دیگر شایستگی لقب فیلسوف را دارد[3].

۱- ابن سینا، شفا، ج ۱ ص ۲۶۶-۲۶۷. فارابی می‌گوید علم الهی بسه قسم تقسیم می‌شود: اول علمی که درآن از موجودات و اشیاء بحث می‌شود فقط از جهت آنکه «موجود» و «شیء» هستند. دوم علمی که درآن از مبادی براهین در علوم نظری جزئی بحث می‌شود مانند منطق و هندسه و عدد و سایر علوم جزئی دیگر که مشابه این علوم‌اند و همچنین از مبادی علم منطق و مبادی علوم تعلیمی و مبادی علوم طبیعی. سوم علمی که از موجوداتی بحث می‌کند که نه جسم هستند و نه در جسم. احصاء العلوم، ص ۶۰. و نیز برای تقسیم علم الهی رجوع شود به مقالة فی صناعة المنطق ابن‌میمون، مجلهٔ دانشکدهٔ زبانها و تاریخ وجغرافی دانشگاه آنکارا (ج ۱۸، شمارهٔ ۱-۲، ۱۹۶۰)، ص ۶۲.

۲- صدرالدین‌شیرازی، تعلیقه بر کتاب شفا، ص ۱۵.

۳- رازی، السیرة الفلسفیة (رسائل فلسفیة)، ص ۱۰۸.

اصحاب تراجم وهمچنین دانشمندانی‌که اشاره به‌آراء وعقائد رازی کرده‌اند ازکتاب او درعلم الهی یادکرده‌اند هرچندکه درتعبیرنام آن کمی‌اختلاف دیده می‌شود مثلاً بیرونی درمقدمهٔ فهرست آن را «فی‌العلم الالهی»[۱] ودرفهرست «کتاب العلم الالهی‌الکبیر»[۲] خوانده و ناصرخسرو یکجا آن را «کتاب علم الهی»[۳] وجائی دیگر «شرح علم الهی»[۴] نامیده و ابن‌میمون ازآن تعبیر به «الهیّات»[۵] کرده‌است و این‌تعبیر درحواشی جماهر بیرونی نیزدیده می‌شود[۶]. و برخی ازدانشمندان تصریح به‌اسم نکرده‌اند ولی ازقرائن می‌توان دریافت‌که مقصودشان این کتاب بوده‌است چنانکه مسعودی درمروج الذهب کتابی را به‌رازی نسبت می‌دهدکه درآن اشاره به‌مذاهب صابیان حرّانی شده[۷] و درالتنبیه والاشراف گوید رازی کتابی بنابر مذهب فیثاغوریان نوشته‌که درسه مقالت بوده‌است[۸].

ایلیای نصیبینی درمسألهٔ جوهر بودن باری تعالی به مقالهٔ اول آن استناد جسته[۹]

۱- بیرونی، رسالةفی فهرست کتب الرازی ، ص ۳ .

۲- بیرونی ، رساله ، شمارهٔ ۱۱۶ .

۳- ناصرخسرو، زادالمسافرین ، ص ۵۲ .

٤- ناصرخسرو ، جامع الحکمتین ، ص ۱۳۷ .

٥- ابن میمون ، دلالةالحائرین (ترجمهٔ انگلیسی بوسیلهٔ S. Pines) ص ٤٤١ . پینس «الهیات» را به « Divine Things » ترجمه کرده‌است.

٦- درحاشیهٔ کتاب الجماهر فی‌معرفة الجواهر ، ص ۱۶۸ عبارت زیر دیده می‌شود : « هذا الذی ذکره ابوریحان - رحمه‌الله - من عدم الصحة قد ذکره النصیبی المعتزلی فی رده علی ابی زکریا الرازی فی کتابه البلاغم انه کتاب الالهیات » نگارنده (= مهدی محقق) حدس می‌زندکه کلمهٔ «البلاغم» تحریفی ازعبارت «الذی زعم» است یعنی: « درکتاب خود که آن را الهیات پنداشته‌است» .

۷- مسعودی ، مروج الذهب ، ج ۲ ، ص ۲۵۰ .

۸- مسعودی ، التنبیه والاشراف ، ص ۱۳۸ .

۹- مجلة المشرق ، سال ۱۹۰۲ ، ص ۱۱٤ و ۱۱۵ .

وابوالقاسم بلخی[1] مقالهٔ دوم آن را مورد نقض قرارداده چنانکه رازی ناچارشده بدفاع ازآن بپردازد و نقضی برنقض بلخی بنویسد.

ابن ندیم و ابن قفطی کتابی دیگر تحت عنوان «کتاب الصغیر فی العلم الالهی» به رازی نسبت داده‌اند[2] و ابوریحان ازآن بعنوان «کتاب العلم الالهی الصغیر علی رأی سقراط» یاد کرده‌است[3] چنانکه ازاسم این کتاب برمی‌آید احتمال دارد که رازی مطالبی را که مربوط به‌سقراط وعقائد او بوده ازکتاب بزرگ خود استخراج کرده وآن را بعنوان کتاب کوچک خوانده ویا آنکه کتاب کوچک را نخست نوشته و سپس آن را جزئی از کتاب بزرگ قرار داده است[4] چنانکه درکتابی که ابن ابی اصیبعه بنام «فی العلم الالهی علی رأی افلاطون»[5] به‌رازی نسبت داده همین احتمال داده می‌شود. متأسفانه از علم‌الهی

۱- ابن ابی‌اصیبعه ، عیون الانباء ، شمارهٔ ۹۲ (ص ۴۲٤) «کتاب فی الرد علی‌ابی‌القاسم البلخی فی‌ماناقض به فی المقالة الثانية من کتابه فی العلم الالهی».

ابوالقاسم عبدالله بن احمدبن محمود بلخی کعبی رئیس معتزلهٔ بغداد ، برای اطلاع از شرح حال او رجوع شود به‌صفحهٔ ۳۰-۳۱ همین کتاب.

۲- ابن ندیم ، فهرست ، ص ۳۰۰ ؛ قفطی ، تاریخ الحکماء ، ص ۲۷٤ .

۳- بیرونی، رساله، شمارهٔ ۱۱٤ .

٤- دانشمندان پیشین را عادت براین بود که در یک موضوع دو کتاب بنوبسند یکی بزرگ برای خواص و اهل علم و دیگر کوچک برای دانشجویان و مبتدیان و بعبارتی دیگر یکی برای مستکملان و دیگری برای متعلمان و گاه اتفاق می‌افتاد که نخست در موضوعی کتابی می‌نوشتند و سپس همان موضوع را درکتابی دیگر بنحو تفصیل می‌آوردند کتابهای «الادب الکبیر» و «الادب‌الصغیر» ابن‌مقفع و «السیاسة الکبیر» و «السیاسةالصغیر» سرخسی و «البلدان الکبیر» و «البلدان‌الصغیر» بلاذری نمونه‌ای ازاین روش درموضوعهای مختلف است رازی هم گذشته از علم الهی کبیر وصغیر کتاب هیولای کبیر وصغیر و کتاب نفس کبیر و صغیر جداگانه داشته‌است.

۵- ابن‌ابی‌اصیبعه ، عیون‌الانباء ، شماره ۹۱ (ص ۴۲۳) .

رازی چه بزرگ و چه کوچک اثری برجای نمانده که بتوان دراین باره حکم قطعی نمود وفقرات مختلفی که ازآن کتاب درطیّ کتابهای مختلف آمده نشان دهندهٔ هویّت واقعی این کتاب بزرگ نیست.

چنانکه پیش از این اشاره شد میان رازی و دانشمند معاصر او ابوالقاسم بلخی مجادلات و مناقضاتی درمطالب کتاب علم الهی صورت گرفت این مناقشات علمی از اینجهت دارای اهمیّت‌است که رازی چون درقید حیات بوده توانسته است بدفاع از گفته‌های خود بپردازد و غلطهای منتقد[1] را آشکار سازد درحالیکه منتقدان دیگر همه پس‌از رازی بوده‌اند وانتقادهای آنان بدون جواب مانده‌است.

ابن‌ابی‌اصیبعه ازکتابهای زیرکه بردّ علم الهی رازی نوشته‌شده یاد کرده‌است:

۱ـ «کتاب فی الرّد علی‌الرازی فی العلم الالهی»[2] از ابونصرفارابی متوفی ۳۳۱.

۲ـ «نقض علی ابی بکرالرازی المتطبّب رأیه فی‌الالهیّات والنبوّات»[3] از ابن‌الهیثم البصری متوفی ۴۳۰.

۳ـ «کتاب فی‌الرّد علی‌الرازی فی‌العلم‌الالهی واثبات الرّسل»[4] ازابن‌رضوان مصری.

ناصرخسرو قبادیانی در کتاب زادالمسافرین و جامع الحکمتین فقراتی از علم الهی رازی را بمنظور نقض نقل‌کرده است ودر زادالمسافرین توفیق این را ازخدا خواسته‌که کتابی در ردّ مذهب محمّدزکریا[5] بنویسد و سپس درجامع الحکمتین که مدتها پس از زادالمسافرین نوشته شده گفته‌است که اودرکتاب «بستان العقول»به‌ردّ گفته‌های رازی

۱ـ «فی ایضاح غلط المنتقد علیه فی‌العلم الالهی» بیرونی، رساله، شمارهٔ ۱۱۷.

۲ـ ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء، ص۶۰۸؛ فارابی‌نیز خود کتابی‌دارد که ابن‌ابی‌اصیبعه از آن بنام «کلام له فی العلم الالهی» یادکرده است، مأخذ پیشین، ص۶۰۹.

۳ـ مأخذ پیشین، ص ۵۵۸.

۴ـ مأخذ پیشین، ص ۵۶۷.

۵ـ ناصر خسرو، زادالمسافرین، ص۱۰۳.

پرداخته است[1].

ابن‌حزم ظاهری اندلسی نیزدر کتاب الفصل خود به‌نقل برخی ازعقائد رازی که درعلم الهی آمده پرداخته و باجمال آن‌ها را ردّ کرده‌است وسپس برای تفصیل خواننده را به‌کتابی مفرد که او ساخته و بنام «التحقیق فی نقض کتاب العلم الالهی» موسوم کرده حواله داده است[2].

اینک فقراتی که از کتاب علم الهی بوسیلهٔ دانشمندان نقل‌شده وهمچنین‌مواردی که درآنها اشاره به‌آن کتاب گردیده بترتیب تاریخی نقل می‌کنیم تابطوراجمال بدست‌آید که علم الهی چه‌گونه کتابی بوده و رازی درآن چه نوع مباحثی را مطرح ساخته‌است.

مجریطی[3]

او درفصل هفتم ازکتاب «غایة‌الحکیم» خودکه بنقل‌ازمنجم‌طبری اعمال صابیان را درجلب نیروی ستارگان یاد می‌کند می گوید که اگر بخواهی به‌مناجات هریک‌ازستارگان

۱- ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین، ص۱۳۷؛ ناصرخسرو بنابگفتهٔ خود در زادالمسافرین، ص۲۸۰ آن کتاب را در سال۴۵۳ تألیف کرده و جامع‌الحکمتین را در سال۴۶۲؛ در یمگان نوشته‌است و اینکه در دائرة‌المعارف اسلام وفات او ۴۵۳ ضبط شده نادرست است.

۲- ابن حزم، الفصل، ج۵، ص۷۰.

۳- ابوالقاسم مسلمة‌بن احمدالمجریطی از دانشمندان معروف اسپانیاست که‌درسال۳۹۸ هجری وفات یافته‌است. ازآثار معروف او «رتبة الحکیم» و «غایة الحکیم» است ابن خلدون درفصلی که دربارهٔ سحروطلسمات بحث می کند می گوید «مجریطی کتابهائی‌راکه‌بیش‌ازاین دراین فن نوشته شده بود تلخیص و تهذیب کرد و در کتاب «غایة الحکیم» خود آورد و کسی پس از او چیزی در این علم ننوشت». مقدمهٔ ابن خلدون، ج۳، ص۱۱۱۴. مجریطی خود ببزرگی منزلت رازی اعتراف کرده‌است آنجاکه گفته‌است «مقاله‌ای از محمدبن زکریای رازی فیلسوف اسلام در صنعت طلسمات دیدم وآن را درکتاب «تاریخ فلاسفهٔ اسلام» خود ذکرکردم» ودرجائی‌دیگرگفته«رازی کسی‌است که‌بایدازاومعارف‌را فراگرفت زیرا او بسیار درعلوم قدیمه بحث و نظر خودرا آشکارساخته‌است». غایة الحکیم، ص۱۴۴و۱۴۶.

هفتگانهٔ سیّار بپردازی آنچنان کن که من برای تو یاد می‌کنم. او سپس با مناجات باستارهٔ زحل آغاز می‌کند ودرباب مناجات دربرابر ستارهٔ مشتری چنین گوید:

واما سخن و مناجات با مشتری که نیازمند به بخور نیست و برای سلامتی دردریا و ایمن ماندن از نیروی عظیم آن بکار می‌رود بوسیلهٔ جماعتی که ازاین امر آگاهی داشته‌اند یاد گردیده است و رازی در کتاب **العلم الالهی** مناجات با ستارهٔ مشتری را بدین نحو روایت کرده‌است که دروقتی که آن ستاره درمیان آسمان است دربرابر آن بایستی وبگوئی سلام برتو ای ستارهٔ شریف و بزرگ و مهربان که امور جهانیان را عهده‌دار و ارواح پاکان را مطرق وغرقه‌شوندگان درامواج دریاها را پناه هستی ازنور وروح وروحانیت خودت بر ما چنان افاضه کن که احوال ما را نیک وخروج ما را به‌گرداند و آلودگی طبیعت را ازما بشوید آمین. ونشانهٔ اجابت آن ظهور شمعی فروزان درپیش مناجات کننده است که آن روحانیت ستارهٔ مشتری است[۱].

ایلیای نصیبینی[۲]

او درآغاز رسالهٔ خود موسوم به «فی وحدانیة الخالق وتثلیث اقانیمه» می‌گوید:

۱- مجریطی، غایة الحکیم، ص۲۰٦. او می گوید صابیان حتی تااین زمان این قیامات را انجام می‌دهند ودر پرستیدن ستارگان آراء شنیعی دارند از جمله ذبح اطفال و می گویند هرمس آنان را بدان فرمان داده و هرمس را آنان اطرس مغیسطس (= Trismegistus) می‌خوانند یعنی مثلث درحکمت زیرا او فرشته و پیغمبر و حکیم بود. غایة‌الحکیم، ص۲۲۵.

۲- ایلیای نصیبینی درسال ۹۷۵ میلادی درشهر سن از نواحی عراق بدنیا آمد و در کودکی وارد دیرسنت میشل (= قدیس میخائیل) نزدیک شهر موصل شد و کاهن آنجا گردید و پس‌از تکمیل معارف علمی رئیس کاهنان دیر قدیس سمعان و سپس رئیس اسقفان نصیبین شد و درسال ۱۰٤۹ میلادی از دنیا رفت. آثار زیادی از او بزبان عربی و آرامی باقی مانده که برخی ازآنها چاپ و منتشر گشته‌است.

ایلیا درآثار خود تحت تأثیر رازی قرار گرفته چنانکه در رسالهٔ «نعیم الاخرة» خود ←

فیلسوفی یهودی از اصحاب من ـ خداوند توفیق اورا پایدار بداراد ـ ازمن خواست که اعتقاد نصاری[۱] را درباره‌ٔ باری‌تعالی[۱] وهمچنین گفتار آنان را دراینکه باری‌تعالی[۱] جوهری واحد وسه اقنوم است بیان کنم.

او درمسأله‌ٔ جوهربودن خداوند بحثی بتفصیل می‌کندکه نتیجه‌ٔ آن اینست که اگر مقصود ازجوهر «قائم‌بنفس» باشدکه آن‌را درسریانی «کیان» گویند خداوندجوهراست واگر مراد ازجوهر«موضوع اعراض» باشد خداوند جوهر نیست.

او سپس گوید:

با مراجعه به‌گفتار دانشمندان دانسته شدکه برآنکس که گوید خدا جوهراست طعنی نیست اگر مقصود او از جوهر «قائم بنفس» باشد. صاحب علم الهی در باب دوازدهم ازمقاله‌ٔ اول چنین گفته‌است:

«چون آشکارگردید که محرّك اوّل اوّل علی‌الاطلاق‌است بنابراین اوعلّت همه‌ٔ موجودات‌است وآنچه‌که چنین است ازدوحال خارج نیست یا جوهراست ویا عرض محال‌است‌که عرض‌باشد زیرا جوهرعلّت وجود عرض‌است وحال‌آنکه خداوند علّت وجود هرچیزی است واگرجوهرنباشد عرض قائم بذات خود وجود پیدا نمی‌کند واین امر بالعکس نیست. پس ناچار خداوند جوهر یا چیزی اشرف از جوهر یا جوهری خاصّ یاکیانی‌و یا عینی‌است هرچه خواهی می‌توانی‌نام نهی پس‌ازآنکه معنی آن دانسته

←

درتوجیه معنی‌لذت بارازی هم‌عقیده‌است ودر رسالهٔ«فی‌فضیلة‌العفاف» خود از الطب‌الروحانی رازی نقل قول کرده است. رسالهٔ «نعیم الاخرة» او بوسیلهٔ الاب لویس معلوف الیسوعی در سال ۱۹۰۷ در بیروت درمجلهٔ المشرق، ص ۴۴۹-۴۴۶ و رسالهٔ «فی فضیلة العفاف» او بوسیلهٔ الاخ جورج رحمه الانطونی در همان مجلهٔ ۱۹۶۸ ص ۱۳-۳ مقدمه و ص ۷۴-۱۴ متن چاپ شده‌است. این فقره از کتاب علم الهی تاکنون مورد توجه دانشمندانی که دربارهٔ رازی کار کرده‌اند قرار نگرفته و پول کراوس نیز در «رسائل فلسفیة» رازی از آن یاد نکرده است.

شده‌است» . پس گفته‌ٔ این دانشمند قول باینکه خداوند جوهر بمعنی قائم بنفس است تجویز می‌کند ونصاریٰ که می‌گویند خداوند جوهر است همین معنی را اراده می‌کنند[1].

بیرونی[2]

او در آغاز رسالهٔ فهرست کتب رازی خود پس از ذکر علّت تألیف کتاب رازی را درباب اندیشه‌های الحادی‌اش نکوهش می‌کند و سپس می‌گوید:

من کتاب فی‌العلم‌الالهی اورا مطالعه کردم اودراین کتاب به کتابهای مانی خاصّه سفرالاسرار او راه می‌نماید من فریفتهٔ این نام گردیدم چنانکه کیمیاگران فریفتهٔ زروسیم گردیده‌اند شوق جوانی بلکه پنهانی حقیقت مرادرطلب آن اسرار دراقطاربلاد برانگیخت وچهل اندی سال درتباریح اشتیاق ماندم تاآنکه پیکی ازهمدان به‌خوارزم سوی من آمد و کتابهائی کـه از فضل بن سهلان یافته بود برای من آورد چون اشتیـاق من را بدانها می‌دانست. درمیان آنها مصحفی بود مشتمل بر کتابهای مانویان ازجمله فرقماطیاوسفرالجبابره وکنزالاحیاء و صبح الیقین و تاسیس و انجیل و شابرقان (= شاپورگان) و چندین رساله ازمانی ازآن میان مطلوب من سفر الاسرار. شادی بمن دست داد همچون شادی که به‌مرد تشنه هنگام دیدن سراب دست می‌دهدوبدنبال آن رنجی عارضم گردید چنانکه به‌اوهنگام رسیدن بآن عارض می‌گردد وخدارا صادق یافتم درآنجا که گوید: «ومن لم یجعل‌الله له‌نورا فما له من نور».

صاعد اندلسی[3]

درآنجا که ازفیثاغوریان سخن می‌گوید اشاره به‌جماعتی ازمتأخران می‌کند که کتابهائی

۱ـ مجلة المشرق ، (بیروت۱۹۰۳)،ص ۱۱٤ و ۱۱۵ . رسالهٔ «فی وحدانیة الخالق و تثلیث اقانیمه» بوسیلهٔ الاب لویس معلوف الیسوعی چاپ شده‌است.

۲ـ ابوریحان محمدبن احمد بیرونی متوفی۴۴۰ .

۳ـ قاضی ابوالقاسم صاعدبن‌احمدبن صاعد اندلسی متوفی۴٦۲.

بنابر مذهب فیثاغورس و یاران او تألیف و درآن فلسفهٔ طبیعی قدیم[1] را یاری کردند وازمیان آنان از ابوبکر محمد بن زکریای رازی نام می‌برد ودرآن میان چنین می‌گوید:

... کتاب او درعلم الهی وکتاب او درطب روحانی ودیگر کتابهای او که دلالت دارند براینکه اومذهب ثنویه را دراشراك وآراء براهمه را درابطال نبوت واعتقاد عوام صابئه را درتناسخ نیکو شمرده‌است[2].

۱ - رازی کتابی بنام «فی‌الفلسفةالقدیمة» دارد این‌فلسفهٔ قدیمه که گاهی از آن تعبیر به«الفلسفة الطبیعیة» یا «الفلسفة الطبیعیة القدیمة» می‌شود به‌فلسفهٔ پیش‌از سقراط که بانیان آن طالس ملطی و انکساغورس و ذیمقراطیس و فیثاغورس بوده‌اند اطلاق می‌شود در برابر آن‌فلسفهٔ مدنیه‌است که بانیان‌آن سقراط وافلاطون و ارسطو بوده‌اند. مسعودی می گوید فلسفهٔ مدنیه بوسیلهٔ سقراط و افلاطون و ارسطو رواج یافت و این فلسفه با فلسفهٔ اولای طبیعی که فیثاغورس وثالیس ملطی‌ویونانیان عوام و صابیان مصری که بازماندهٔ آنان دراین‌زمان صابیان حرانی هستند برآن بوده‌اند مباینت دارد. التنبیه والاشراف، ص ۱۰۱. ابن‌عبری می گوید فلسفهٔ‌طبیعیه‌آنست که فیثاغورس‌وثالیس‌ملطی‌وعامه‌طلاب یونانی‌ومصری بدان متمایل‌بودند واین‌فلسفه‌تاپیش‌از زمان سقراط دریونان شایع بود سپس‌مردم ازآن روی برگردانیدندوازمیان متأخران‌برخی‌آن‌فلسفه‌رایاری نمودندازجمله محمدبن زکریای رازی‌است که توغل درعلم‌الهی نورزید و غرض ارسطو را درآن درنیافت. تاریخ مختصر الدول، ص ٤٦. ابن رشد ازمیان فیلسوفان طبیعی اول انکساغورس و ابن‌دقلیس و ذیمقراطیس‌را نام می‌برد و توافق آنان را دربرخی ازمطالب بافیثاغوریان و افلاطون بیان می‌دارد و نیز تصریح می کند که‌افلاطون دربیشتر آراء خود ازاصحاب اعداد یعنی فیثاغوریان متابعت کرده‌است. تفسیر مابعدالطبیعة ص٦٤ و ٢٦٦ و٦٣٣. ابن قیم هنگام ذکر فرقه‌های فلسفی گوید: «ومنهم اصحاب الرواق واصحاب الظلة والمشائون وهم شیعة ارسطو .. ومنهم الفیثاغوریة والافلاطونیة»، اغاثة اللهفان، ج۲، ص٢٦٤. بنابر منقولات فوق ارتباط میان افلاطونی بودن رازی و تمایل او به‌فیثاغوریان باتأیید او فلسفهٔ قدیمه را کاملا آشکارمی گردد.

۲- صاعد اندلسی، طبقات الامم، ص۳۲

ونیز درضمن شرح حال رازی می گوید:

... او در علم الهی توغّل نورزید وغرض اقصای آن را درنیافت و بدین جهت اندیشه‌اش مضطرب گردید آراء سخیفی را تقلید کرد و به‌قومی نزدیکی جست که ازآنان چیزی نفهمید و براه آنان راهنمائی نگشت[۱].

ابن حزم[۲]

او پس‌از بیان رؤس فرقه‌هائی که مخالف اسلام هستند می‌گوید:

ابومحمّد ـ خدای ازاو خشنود باد ـ گفت: گاهی درمیان این‌اقوال‌اندیشه‌هائی پیدا می‌شود که ازاین رؤس منتج گردیده وازآنها ترکیب یافته ازجمله‌آنچه که‌گروهی از مردم بدان معتقد شده‌اند بعین‌آنچه که برخی‌ازامّت‌ها بدان قائل بوده‌اند همچون‌عقیده به‌تناسخ ارواح یاعقیدهٔ به‌تواتر نبوّات درهروقتی ویاعقیده باینکه درهرنوعی ازانواع حیوان پیمبرانی‌است و مانند آنچه که جمعی بدان قائلند ومن با آنان مناظره کردم و آن عبارتست ازعقیده باینکه عالم محدث است و آن را مدبّری است ازلی جزاینکه نفس و مکان مطلق یعنی خلاء و زمان مطلق ازلاً بااو بوده‌است.

ابومحمّد گفت: عبدالله بن خلف ابن مروان انصاری و عبدالله بن محمّد سلمی و محمّد بن علی بن ابی الحسین اصبحی پزشک دربارهٔ عقیدهٔ اخیر بامن مناظره کردند واین عقیده‌ای‌است که از محمّد بن زکریای پزشک نقل گردیده و ما دراین مطلب علیه او کتابی مفرد ساخته‌ایم و کتاب اورا که معروف به العلم الهی است نقض کرده‌ایم[۳].

درفصلی که دربارهٔ جواهر واعراض وجسم ونفس بحث می‌کند گوید:

ابومحمّد گفت: امّا دربارهٔ خلأ[۴] ومُدّت ما پیش ازاین درآغاز کتاب خود با

۱- مأخذ پیشین، ص۵۳.

۲- ابومحمد علی‌بن احمدبن سعید بن‌حزم ظاهری اندلسی متوفی۴۵٦.

۳- ابن حزم، الفصل، ج ۱، ص۳.

۴- ابن حزم درکتاب التقریب لحد المنطق، ص ٦٤ گوید: ←

براهین ضروری فساد آن قول را آشکار ساختیم و همچنین در کتاب خود موسوم به «التحقیق فی نقض کتاب العلم الالهی» از محمّدبن زکریای رازی دعاوی که او وجز او در این باب وارد ساخته بودند باروشن ترین شرح گشودیم و شکر بسیار خدای پروردگار جهانیان راست. و در آغاز این کتاب و در آنجا ثابت کردیم که در عالم خلائی وجود ندارد و عالم چیزی جز کره مصمته که تخلّلی در آن وجود ندارد نیست و ورای آن خلا و ملا و چیزی نیست و مدّت از آنگاه بوجود آمده که خداوند فلک و آنچه در آن است از اجسام ساکنه و متحرکه و اعراض آنها را بوجود آورده‌است[۱].

در فصلی که از قائلان به‌تناسخ ارواح یاد می‌کند گوید:

ابومحمّد ـــ خدای از او خشنود باد ـــ گوید: معتقدان به‌تناسخ ارواح بدو فرقه شده‌اند فرقه‌ای معتقدند باینکه ارواح پس ازاینکه از بدنها جدا شدند به بدنهائی دیگر منتقل می‌گردند گرچه این بدنها ازنوع بدنهای اوّلیّه نیست و این قول احمد بن حابط و شاگرد او احمد بن نانوس[۲] و ابومسلم خراسانی ومحمّد بن زکریای رازی طبیب است که در کتاب خود موسوم به العلم الالهی یاد کرده‌است واین عقیده قرامطه‌است و رازی در برخی از کتابهای خود گفته است که اگر راهی به‌رهانیدن ارواح از اجساد حیوانی

← «خلاء باطل است و معنی خلاء مکانی‌است که متمکنی درآن نباشد زیرا مکان و متمکن از باب اضافه (= متضایفان) هستند بنابراین متمکن جز در مکان و مکان جز برای متمکن نباشد» برای آگاهی از ادلهٔ قائلان بوجود خلاء رجوع شود به المسائل فی الخلاف بین البصریین والبغدادیین ابو رشید نیشابوری، ص ۳۰-۲٤.

۱- ابن حزم، الفصل، ج ٥ ص ۷۰.

۲- کراوس در حواشی رسائل فلسفیة، ص ۱۷٤ هنگام نقل عبارت فوق گوید: نام او احمدبن ایوب بن یانوش است در نام جد او اختلاف‌است ابن حزم «نانوس» و شهرستانی (ج ۱ ص ٦۹) «سانوش» و بغدادی (ص ۲٥۸) بانوش ضبط کرده‌اند.

به‌اجساد انسانی جزکشتن حیوانها وجود می‌داشت کشتن هیچ یک ازحیوانات روانمی‌بود[۱].

وپس ازبیان عقیدهٔ فرقهٔ اول ازآن دو فرقه که فاعل عالم را بیش ازیک می‌دانند گوید: ابومحمّد ــ خدای ازاو خشنود باد ــ گوید: واین امررا مجوس نمی‌شناسند بلکه قول ظاهرآنان اینست که پنج ازلی وجود دارد خدای‌تعالی که اوورمن (ظ: اورمزد) است وابلیس که اهرمن است وکام (ظ: گاه) که زمان است وجام (ظ: جای) که مکان است وآن را خلاء نیزگویند وهوم (ظ: توم) که جوهراست وآن نیز هیولی و طینت وخمیرت[۲] خوانده می‌شود. اهرمن فاعل شروراست و اورمن فاعل خیرات وهوم مورد فعل هریک ازآن دواست وما درنقض این مقاله کتابی گردآوردیم وآن‌را نقض سخن محمّدبن‌زکریای رازی طبیب درکتاب او موسوم به **العلم الالهی** قراردادیم[۳].

ناصرخسرو

درآنجا که دربارهٔ هیولی ومکان بحث می‌کند می‌گوید:

وازقولهای نیکو که حکیم ایران شهری[۴] اندرقدیمی هیولی‌ومکان گفته‌است ومحمّد زکریای رازی مرآن را زشت کرده‌است آن‌است‌که ایران‌شهری گفت‌که ایزد تعالی همیشه صانع بود ووقتی نبود که مراورا صنع نبود تا ازحال بی‌صنعی بحال صنع آمد و حالش

۱- ابن‌حزم، ج۱، ص۹۰. شاید اشاره‌است بآنچه که رازی درکتاب «السیرة الفلسفیة» خود گفته‌است: «لیس تخلص النفوس من جثة من جثث الحیوانات الا من جثة الانسان فقط واذا کان الامرکذلک کان تخلیص امثال هذه‌النفوس من جثثها شبیها بالتطریق والتسهیل الی الخلاص» رسائل فلسفیة، ص ۱۰۵.

۲- پس‌ازاین خواهد آمد که زینر درکتاب زروان، ص ۲۱۲ «الطینة والخمیرة» راکه در التنبیه والاشراف مسعودی آمده به «الطیبة والتمییز» اصلاح کرده‌است.

۳- ابن‌حزم، الفصل، ج۱، ص۳٤.

٤- ابوالعباس محمد بن‌محمد ایرانشهری. برای شرح‌حال‌او رجوع شود به‌ص۱۹-۱٦ همین کتاب.

بگشت وچون واجب‌است که همیشه صانع بود واجب آمد که آنچه صنع او براو پدید آمد قدیم باشد وصنع او برهیولی پدید آینداست پس هیولی قدیم‌است وهیولی دلیل قدرت ظاهر خدای‌است وچون مرهیولی‌را ازمکان چاره نیست وهیولی قدیم‌است واجب آید که مکان قدیم باشد وزشت کردن پسر زکریا مرآن قول‌را بدان‌است که گفت چون‌اندرعالم چیزی پدیدهمی‌نیاید مگرازچیزی دیگراین‌حال دلیل‌است برآنکه ابداع محال‌است وممکن‌نیست که خدای چیزی پدیدآورد نه‌ازچیزی وچون ابداع محال‌است واجب آید که هیولی قدیم باشد وچون مرهیولی را که قدیم‌است ازمکان چاره نیست پس مکان قدیم‌است ومرآن سخن نیکو ومعنی لطیف را بدین عبارت زشت باز گفت تامتابعان او از بی‌دینان ومدبران عالم همی‌پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده‌است که آن **علم الهی** است که جز او مرآن را کسی ندانست[1] وما ازخدای تعالی توفیق خواهیم برتألیف کتابی‌اندر ردّ مذهب محمّدزکریاوجملگی اقوال‌آن اندرآن جمع کنیم بعدازآنکه مرکتب اورا که اندر این معنی کرداست چندباره نسخه کرده‌ایم وترجمه کرده به‌تفاریق مربنیادهای مذهب‌اورا به ردّهای عقلی ویران‌کنیم اندرمصنّفات خویش والله خیر موفق ومعین[2].

دربیان کیفیّت بستگی وگشادگی عناصرچنین گوید:

و ازاین چهار قسم جسم آنچه سخت‌تراست و فراز هم آمده است خاکست که برمرکزاست وآب ازاو گشاده‌تراست که برتر ازاوست و باد ازآب گشاده‌تراست که برتراز آن‌است بازآتش‌ازهوا گشاده‌تراست که برتراز هواست.

و محمّد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آن را **شرح علم الهی** نام نهاده‌است که این جواهر این‌صورتها ازترکیب هیولی مطلق یافته‌اند باجوهرخلا، واندر

۱- ناصرخسرو در جامع الحکمتین، ص۱۲۶ نیز رازی را بدین صفت خوانده آنجا که گفته‌است: «محمد زکریای رازی را عادت آن بوده‌است که قولهاء حکمارا خلاف کردست ومقصودش براعت خویش و اظهار صفوت خاطر وحدت ادراك خویش بودست».

۲- زادالمسافرین، ص۱۰۲و۱۰۳.

آتش جوهر هیولی با جوهر خلا آمیخته است ولیکن خلا اندر او بیشتر از هیولی است و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی و اندر آب گوید خلا کمتر از آنست که اندر جوهر هواست و باز اندر خاك خلا کمتر از آنست که اندر جوهر آبست[۱].

دردنبالهٔ عقائد فلاسفه و اصحاب هیولی چنین گوید :

گفتند که حکما خلق را خوش ازاین سرآگاه همی کنند تانفسها بدین فلسفه ازین عالم همی بیرون شود تاهمگی نفس بآخر ازاین عالم بیرون شود وچون تمامی جوهر نفس بدین حکمت ازجوهر هیولی جدا شود نفس بعالم خویش بازرسد ونعمت خویش را بازیابد وداناشده باشد بغایت بعنایت خدای آنگاه چون عنایت الهی ازین عالم برخیزد این عالم فروریزد وهمه جزوهاء لایتجزیٰ شود همچنانکه بودست وبجای خویش باز رسد. این قول محمد زکریاء رازی است بحکایت ازسقراط بزرگ، وگفته است اندر کتاب **علم الهی** خویش که رای سقراط[۲] این بوده است و مرعلم الهی راکه مندرس شده بود جمع کردم بتأیید الهی وگفته است که هیچ کس جزبدین فلسفه ازین عالم بیرون نشود و به عالم علوی نرسد و جزبدین تدبیر حکمت نرهد[۳].

۱ـ ناصرخسرو، زادالمسافرین، ص۵۲ و۵۳.

۲ - رازی به سقراط بسیار معتقد بوده ودرکتاب السیرة الفلسفیة از او بعنوای «امامنا» یادمی کند وسی کوشد که سیرت فلسفی خودرا با سیرت سقراط منطبق سازد. رسائل فلسفیة، ص ۹۹. احتمال دارد که ناصرخسرو این فقره را ازکتابی که ابوریحان بعنوان «کتاب العلم الالهی علی رأی سقراط» به رازی نسبت داده اخذ کرده باشد.

۳ - ناصرخسرو، جامع الحکمتین، ص ۲۱۲ ؛ در زادالمسافرین، ص ۱۱٦ نیز دربارهٔ رهائی ازاین عالم بوسیلهٔ فلسفه می گوید :

« و گفته است که مردم بدین عالم نرسد مگر بفلسفه وهرکه فلسفه بیاموزد وعالم خویش را بشناسد وکم آزار باشدودانش آموزد از این شدت برهد ».

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

درفصلی که دربارهٔ فرشته وپری ودیو آورده نخست قول فلاسفه را دربارهٔ پری ودیو نقل می‌کند وسپس می‌گوید:

چنانک محمدزکریا گفته‌است اندر کتاب **علم الهی** خویش که نفسهاء بدکرداران که دیوشوند خویش بصورتی مرکسانی‌را بنمایند و مر ایشان را بفرمایند که رو مردمان‌را بگوی که سوی من فرشته‌ای آمد وگفت که خدای ترا پیغامبری داد ومن آن فرشته‌ام تا بدین سبب درمیان مردمان اختلاف افتد و خلق کشته شود بسیاری بتدبیر آن نفس دیو گشته وما بردّ قول این مهوّس بی باك سخن گفته‌ایم اندر کتاب «بستان العقول» اکنون بجواب این هوس مشغول نشویم برینجا که ازمقصود بازمانیم[1].

ابن میمون[2]

اودرفصل دوازدهم ازجزء سوم کتاب خود چنین گوید:

بیشتر بخیال جمهوراز مردم می‌رسد که شرور درعالم بیشتر ازخیرات است وحتی این معنی در بیشتر ازخطب و اشعار جمیع ملل دیده می‌شود آنان می‌گویند شگفت است از اینکه درزمانه خیری یافت شود درحالیکه شرور آن بسیار وهمیشگی است. نه تنها جمهور ازمردم بلکه آنان که می‌پندارند که چیزی ازعلم را می‌دانند این اشتباه را مرتکب شده‌اند.

رازی را کتابی مشهوراست که خودآن را **الهیّات** نامیده و هذیانات و جهالات عظیم خودرا درآن گنجانیده است ازمیان آنها است آنچه که او پنداشته است که شرّ در عالم وجود بیشتر ازخیراست اگرتوراحتی آدمی ولذّت اورا درمدّت راحتی اش با رنج ها

بقیهٔ پاورقی ازصفحهٔ قبل

ابوحاتم رازی نیز نقل می‌کند که رازی درمیان مباحثهٔ خود گفته است:

«روانها ازتیرگی این عالم پاك نمی‌گردد و از بند این جهان رهائی نمی‌یابد مگر با نظردرفلسفه وهرکه درفلسفه نظرافکند وحتی اندازهٔ کمی ازآن‌را دریابد روان او ازاین تیرگی پاك می‌شود وازاین بندخلاص می‌گردد» اعلام النبوة، ص ۹.

---

۱ - ناصرخسرو، جامع الحکمتین، ص ۱۳۷.

۲ - عبیدالله موسی بن میمون قرطبی اسرائیلی متوفی ۶۰۱ شرح حال او پس ازاین خواهدآمد.

ودردهای دشوار و بیماری‌ها وزمین‌گیرشدن‌ها و بدبختی‌ها واندوه‌ها و نکبت‌ها مقایسه کنی می‌بینی که وجود انسان نقمت و شرّی بزرگ است که گریبان‌گیر اوشده‌است[1].

چنانکه پیش ازاین اشاره شد احتمال قوی می‌رود که نظرمسعودی[2] در دوقطعه که اکنون نقل می‌شود راجع به العلم الالهی رازی بوده باشد بدین مناسبت نقل آن خالی از فایدت نیست.

اودرفصلی که اختصاص به‌توصیف معابد وهیاکل صابیان داده سخن‌را به‌مذاهب صابیان حرّانی وکسانی که ازآنان آگاهی داده‌اند می‌کشاند وچنین می‌گوید:

ازمیان آنها کتابی است که من دیده‌ام از ابوبکرمحمّد بن زکریای رازی فیلسوف- صاحب منصوری درطب وجزآن ـ که درآن مذاهب صابیان را یاد کرده و ازمخالفان آنان که عبارتند ازصابیان کیماریّان سخنی بمیان نیاورده است. اودرآن کتاب چیزهائی‌را یادکرده که ذکرآن دراز و وصف‌آن نزد بسیاری از مردم زشت است و بدین مناسبت ما ازشرح‌آن دوری جستیم[3].

وهو درکتاب دیگرخودآنجاکه ازماجرای بحث میان فرفوریوس صوری وانابو کاهن مصری واینکه انابو ازیاری‌گران مذهب فیثاغورس[4] بوده بحث‌می‌کندچنین‌گوید:

---

۱ - ابن میمون، دلالة الحائرین، ص ٤٤١.

۲ - ابوالحسن علی بن الحسین المسعودی متوفی ۳٤۵.

۳ - مسعودی، مروج الذهب، ج۲، ص ۲۵۰.

٤ - فرفوریوس صوری Porphyry از دانشمندان قرن سوم میلادی ازشاگردان پلوتن بوده و پس از سال ۲۹۸ درگذشته است. انابو Anebon نام کاهن مصری است که ازیاری‌گران فلسفهٔ طبیعیه قدیمه و هواخواه فیثاغورس بوده‌است. رازی چنانکه مسعودی می‌گوید این مکتب را تأیید می‌کرده و بدین مناسبت کتابی تألیف وایرادات فرفوریوس را برانابو رد کرده‌است. ابوریحان از این کتاب بعنوان «نقض کتاب فرفوریوس الی انابوالمصری» یاد

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

کتابهای بسیاری درمذهب فیثاغورسیان و تأییدآنان نوشته شده وآخرین کسی که دراین باره کتاب نوشته ابوبکر محمّد بن زکریای رازی ــ صاحب کتاب منصوری درطب وجزآن ــ است که کتابی درسه مقاله بعد ازسال ۳۱۰ تألیف کرده است[۱].

ازآنچه که تاکنون نقل شد بدست می‌آید که رازی درکتاب علم الهی خود مسائل زیر را مورد بحث وتحقیق قرار داده است:

آداب ورسوم وعقائد صابیان حرّانی

مسأله‌ٔ جوهر و عرض واینکه خداوندکدام یک ازآن دو است.

آراء وعقائد مانویان و ثنویان.

تأیید فلسفهٔ طبیعی قدیم واقتفای فیثاغورس و ذیمقراطیس.

مسألهٔ تناسخ ارواح.

مسألهٔ خلاء وملاء.

مسألهٔ رهائی یافتن نفس ازاین عالم.

مسألهٔ نبوّات.

مسألهٔ خیر وشرّ.

مسألهٔ قدمای خمسه یعنی باری تعالی ونفس و هیولی وزمان و مکان.

مسألهٔ قدمای خمسه که مهمترین جنبهٔ فلسفی رازی محسوب می‌شود باحتمال قوی قسمت عمده ومهم کتاب علم الهی رازی بوده‌است. کراوس هنگام بحث ازکتاب علم الهی رازی می‌گوید ازآنجاکه رازی دراین کتاب عقیدهٔ خود را دربارهٔ قدمای خمسه اظهار

بقیهٔ پاورقی ازصفحهٔ قبل

کرده‌است. رساله شمارهٔ ۱۲۸. قسمتی ازنامهٔ فرفوریوس به انابوی مصری را شهرستانی نقل کرده‌است. الملل والنحل، ص ۳٤٥. برای آگاهی بیشترازاین نامه رجوع شود به جابربن حیان، پول کراوس، ج ۲، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

---

۱ ـ مسعودی، التنبیه والاشراف، ص۱۳۸.

داشته می‌توان حدس زد که کتابی‌را که طوسی وجرجانی بنام «القول فی‌القدماء الخمسة» به‌رازی نسبت داده‌اند همین کتاب باشد وناصرخسرو عقیدهٔ رازی‌را درباب قدم هیولی ومکان وزمان وباری ونفس ازعلم الهی اخذکرده باشد[۱].

چون قسمت مهم علم الهی مسألهٔ قدمای خمسه بوده مناسب دیده شد که نظر دانشمندان اسلامی را دراین موضوع وعکس العملی که آنان به‌رازی دراین مسأله نشان داده‌اند ومنابعی که از برای این عقیده ذکر کرده‌اند دراین فصل آورده شود و بحث در بارهٔ هریک از این قدمای پنج گانه و نحوهٔ استدلال رازی و سابقهٔ این عقیده درمیان پیشینیان به‌فرصتی دیگرموکول می‌گردد.

ابوحاتم رازی[۲]

درمجلسی دیگر او را بمباحثه خواندم و باوگفتم مرا از عقیدهٔ خود دربارهٔ قول به‌قدم اشیاء خمسه یعنی باری ونفس وهیولی ومکان و زمان آگاه کن تا بدانم آیا فیلسوفان با تودراین مسأله موافقت داشته‌اند یا مخالفت؟

او گفت : فیلسوفان قدیم را درین باره عقائد مختلف است ولی من این مطلب را باکثرت بحث و نظر در اصول آنان دریافتم و حقیقتی را که ردّی برآن متصوّر نیست استخراج نمودم[۳].

مرزوقی[۴]

۱ - رسائل فلسفیة، ص ۱۶۶.

۲ - ابن حجرعسقلانی از اوبعنوان احمدبن‌حمدان‌بن‌احمد الورسامی (ورسنانی:ابن‌ندیم) یادکرده وگفته که او درسال ۳۲۲ وفات یافته است. لسان المیزان، ج۱، ص ۱٦٤. برای آگاهی بیشتراز او رجوع شودبه: نظام‌الملک، سیرالملوک، ص۲٦٦؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ص۱۲؛ اسفراینی، التبصیر فی‌الدین، ص ۱۲۵؛ بغدادی، الفرق بین‌الفرق، ص ۲۷۰؛ قزوینی رازی، النقض، ص ۳۳۰.

۳ - اعلام النبوة، ص ٦.

٤ - ابو علی احمد بن محمد بن حسن مرزوقی اصفهانی متوفی ٤۲۱. برای شرح حال او رجوع شود به ارشاد الاریب یاقوت، ج ۲، ص ۱۰۳.

آنانکه پنداشته‌اند که ازلی بیش ازیک است چهار فرقه‌اند: اول آنانکه معتقدند که ازلی فاعل وماده‌است فقط ومقصود ازماده هیولی‌است. دوم آنانکه معتقدند که ازلی سه‌است فاعل وماده وخلاء. سوم آنانکه‌می‌گویند چهاراست فاعل وماده وخلاء ومدت. چهارم فرقه‌ای که پیشوای آنان محمد بن زکریای متطبب است زیرا او نفس ناطقه‌را نیزبدانها افزوده وباهذیان اوعدد ازلی به پنج می‌رسد.

و شرح مذهب آنان اینست که ازلی پنج است دو ازآنها حی وفاعل‌اند که باری ونفس است ویکی منفعل غیرحی که هیولی‌است وازآن جمیع اجسام موجود تکوین یافته و دوی دیگر نه حی و نه فاعل ونه منفعل‌اند که عبارتند از خلاء و مدت وخرافاتی که نه دست‌را یارای‌آن است که با خط بیان کند ونه زبان را که با لفظ تحصیل کند ونه قلب‌را که با وهم تمثیل نماید[۱].

بیرونی[۲]

او فصلی را که در بیان مدت و زمان مطلق و آفرینش جهان و نابودی آن آورده چنین آغاز می کند:

محمد بن زکریای رازی قدمت پنج چیزرا از اوائل یونانیان حکایت کرده است وآن پنج عبارتست از باری سبحانه و سپس بترتیب نفس کلی و هیولای اولی و مکان مطلق و زمان مطلق و مذهبی را که او بدان متأصل است براین پایه نهاده است. او میان زمان ومدت فرق گذاشته باینکه عدد ولواحق آن که تناهی باشد برزمان واقع می‌شود و برمدت واقع نمی‌شود همچنانکه فلاسفه زمان‌را مدتی می‌دانند که اول وآخردارد ولی دهر مدتی است که اول وآخرندارد وگفته است که وجود این پنج چیزاضطراری است زیرا آنچه که محسوس است هیولی است که با صورت ترکیب یافته وچون‌آن متمکن است مکان لازم دارد وچون معروض حالات مختلف است زمان می‌خواهد زیرا برخی ازاین حالات متقدم بربرخی دیگر است وبوسیلهٔ زمان قدم وحدث واقدم واحدث دانسته

۱ - مرزوقی، الازمنة والامکنة، ج۱، ص۱۴۴.

۲ - ابوریحان محمد بن احمد بیرونی متوفی ۴۴۰.

می‌شود و برخی ازموجودات زنده هستند پس نفس برای آنها لازم است ودرمیان‌آنها خردمندان وصنایعی درغایت استواری وجود دارند پس‌آفریننده‌ای حکیم و عالم و متقن ومصلح لازم است[۱].

جوینی[۲]

درفصلی که در ردّ بردهریّه و فلاسفه و ثنویه و مجوس‌آورده پس ازنقل عقیده هریک ازاین‌گروه‌ها گوید:

و از ابوزکریای متطبب قول به قدم مکان وزمان ونفس وعقل ومبدع نقل شده است[۳].

ناصرخسرو[۴]

درگفتار هشتم که اختصاص به‌بحث ازهیولی داده است‌گوید:

اصحاب هیولی[۵] چون ایران شهری ومحمّد زکریای رازی و جزاز ایشان‌گفتند که هیولی جوهری قدیم است و محمّدبن زکریا پنج قدیم ثابت کرده‌است یکی هیولی ودیگر

---

۱ - بیرونی ، تحقیق ماللهند ، ص ۱۶۳ .

۲ - ضیاء الدین ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف معروف به امام الحرمین جوینی متوفی ۴۷۸ .

۳ - جوینی ، الشامل فی‌اصول‌الدین ، ص ۱۱۸ ؛ عین عبارت فوق در ص ۵۳ الف نسخهٔ خطی کتابی که بنام « تحریر شرح لمع اشعری » درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تحت شمارهٔ ۳۵۰ موجود است دیده می‌شود. کتاب فوق در فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه ج ۳ ، بخش ۱ ، ص ۵۴۸ مفصلاً بوسیلهٔ آقای دانش پژوه معرفی شده است. آقای پروفسور فرانک استاد کلام اسلامی در دانشگاه کاتولیک نیویورک امریکا درطی نامه‌ای به نگارنده نوشته‌اند که این کتاب همان « الشامل فی‌اصول‌الدین » جوینی است .

۴- حکیم ابو معین ناصر بن خسرو قبادیانی متوفی ۴۸۱ .

۵ - برای آگاهی ازاصطلاح اصحاب هیولی رجوع شودبه: شهرستانی ، نهایة الاقدام، ص ۱۶۳ ؛ اشعری،مقالات الاسلامیین ، ص ۳۳۳ ؛ ماتریدی ، کتاب التوحید ، ص ۵۹ و ۶۰ و ۶۲ ؛ تبصرة العوام ، ص۶ .

زمان وسه دیگرمکان وچهارم وپنجم باری سبحانه وتعالی عمایقول الظالمون علوّاً کبیراً[۱].

ودرگفتار نهم که به بحث ازمکان اختصاص داده‌است گوید:

وازآن قولهای نیکوکه ایران شهری گفته‌است یکی اندرباب قدیمی‌مکان است که گفته‌است مکان قدرت ظاهرخدای است و دلیل بردرستی این قول آن آورده است که قدرت خدای آن باشد که مقدورات اندر او باشد و مقدورات این اجسام مصوّر است که اندر مکان است و چون اجسام مصوّر که مقدورات است از مکان بیرون نیستند درست شد که خلا یعنی مکان مطلق قدرت خدایست قدرتی ظاهر که همهٔ مقدورات اندر اویند وزشت کردن محمّد زکریا مر این قول نیکورا نه چنانست که گفته است قدیم پنج است که همیشه بودند وهمیشه باشند یکی خدای ودیگر نفس وسه دیگر هیولی و چهارم مکان وپنجم زمان وزشتگوی‌تر ازآن که باشد که مرخالق‌را بامخلوق اندر یک جنس شمرد تعالی‌الله عمّا یقول الظالمون علوّاً کبیراً[۲].

ابن ابی الحدید[۳]

قول‌دوم قولی‌است که ابوالقاسم بلخی‌ازقدمای فلاسفه‌نقل کرده وازمیان‌متأخران محمّد بن زکریای رازی برآن بوده‌است وآن اینست که علت اینکه خداوند عالم‌را خلق کرده این بوده که نفس‌را آگاه سازد براینکه‌آنچه‌را که او درهیولی می‌بیند و می‌خواهد ناممکن است تا اینکه نفس محبت وعشق خود را به هیولی رها سازد و به عالم اول خود برگردد و اشتیاق بدین عالم نورزد[۴]. وبدان‌که این قول قولی است که از حرنانیّه یعنی

۱ - ناصرخسرو، زادالمسافرین، ص ۷۳.

۲ - مأخذ پیشین، ص ۹۸.

۳ - عزالدین ابو حامد بن هبة‌الله بن محمد بن محمد بن الحسین ابن ابی الحدید المدائنی متوفی ۶۵۶.

٤ - ناصر خسرو می‌گوید: «و دیگر فرقه گفتند که نفس بر هیولی بنادانی و غافلی خویش فتنه شده است و از عالم خویش بیفتاده است و اندر هیولی آویخته است به آرزوی لذات جسمانی و سرنفس را عالمی هست جز این عالم ولیکن چون با هیولی بیامیخته است

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

اصحاب قدمای خمسه حکایت شده وحقیقت مذهب آنان اثبات پنج قدیم است دو از آنها حیّ وفاعل‌اند یعنی باری تعالی ونفس ومرادآنان ازنفس ذاتی است که مبدء سایرنفوس است که درعالم است مانند ارواح بشریّه وقوای نباتیه ونفوس فلکیه واین ذات‌را نفس کلی می‌نامند ویکی ازآن پنج منفعل غیر زنده است وآن هیولی‌است و دوی دیگر ازآنها نه زنده ونه فاعل ونه منفعل‌اند وآندو دهر و فضا هستند[۱].

کاتبی قزوینی[۲]

فرقهٔ دوم کسانی هستند که معتقدند باینکه اصلی که ازآن عالم بوجودآمده است جسم نیست واینان نیزدوفرقه‌اند فرقهٔ اول کسانی هستند که معتقدند باینکه جسم‌مرکب ازهیولی وصورت است وصورت را به حجمیّت وتحیّز تفسیر کردند و هیولی محلّ این صورت است بنابرآنچه که ما پیش‌ازاین آن‌را برای توتعریف نمودیم. سپس آنان حدوث این حجمیّت وقدم هیولی‌را اثبات کردند واین قول حرنانیین واختیارمحمّد بن زکریای رازی است ومحمّد بن زکریا پنداشته است که این عقیده عقیدهٔ همهٔ فیلسوفانی‌است که

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

سر عالم خویش را فراموش کرده‌است». زادالمسافرین، ص ۳۱۹؛ ابوحاتم رازی ازقول رازی چنین نقل می کند: « ان‌النفس اشتهت ان تتجبل فی‌هذا العالم و حرکتها الشهوة لذلک ولم تعلم ما یلحقها من‌الوبال اذا تجبلت فیه » اعلام النبوة، ص ۱۶.

۱ - پیش از ابن ابی‌الحدید فخرالدین رازی متوفی ۶۰۶ درکتاب المحصل، ص ۵۷ عقیدهٔ قدمای خمسه‌را از حرنانیان تقریباً بهمین کیفیت نقل کرده یعنی: «حیان‌فاعلان الباری والنفس... وواحد منفعل وهو الهیولی واثنان لاحیان ولا فاعلان ولا منفعلان و هما الدهر والفضا» وخواجه نصیرالدین طوسی متوفی ۶۶۲ درکتاب تلخیص المحصل (درذیل محصل ص ۵۷) گفته‌است: « وسال ابن‌زکریا المتطبب الرازی الی ذلک المذهب و عمل فیه کتاباً موسوماً « بالقول فی‌القدماء الخمسة».

۲ - نجم‌الدین علی بن عمر قزوینی کاتبی متوفی ۶۷۵ یا ۶۸۵.

پیش ازمعلّم اول (= ارسطو) بوده‌اند. و تفصیل مذهب حرنانیین اینست که آنان معتقد به‌پنج قدیم بوده‌اند: باری تعالی ونفس وهیولی ودهر وخلاء لاغیروماسوای این‌ها حادث است[۱].

ابن تیمیّه[۲]

عقیده به نفی صفات وافعالی که قائم بحق است وهمچنین اختیار او با فاعل ومحدث بودن اومنافات دارد وبدین‌جهت ابن سینا آنجا که دراشارات خود اقوال قائلین بحدوث

---

۱ ـ المفصل فی شرح المحصل (نقل از ص ۲۰۳ رسائل فلسفیة)؛ نسبت عقیدهٔ به قدمای خمسه به‌حرنانیان (=حرانیان) در زمانهای بعد نیز دیده می‌شود. ایجی متوفی۷۵۶ در مواقف و میر سید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ در شرح مواقف؛ ج ۲، ص ۴۹۰ قدمای خمسه را بهمان نحوکه بوسیلهٔ رازی وابن ابی الحدید وکاتبی یاد شده‌است با مختصرتغییر ذکر نموده‌اند واین نسبت در آثار فیلسوفان شیعه نیز بهمین کیفیت نقل گردیده‌است. خواجه نصیر درشرح اشارات ابن سینا ج۳، ص۱۲۸ می گوید:

«کسانیکه علت‌عالم‌را فوق واحد می‌دانند ازجمله کسانی‌هستند که به‌هیولای مجرده قائل‌اند و آنان حرنانیان‌اند که گفته‌اند مبادی عالم پنج است: هیولی و زمان و خلاء و نفس و اله».

صدر المتألهین شیرازی درکتاب شواهد الربوبیة، ص۹۹ می گوید:

«ومنهم وهم‌الحرنانیون من‌قال انها خمسة: هیولی و زمان و خلاء و نفس و اله».

حاجی ملاهادی سبزواری درمنظومهٔ غررالفرائد (شرح غررالفرائدص ۲۶۰) می گوید:

ومن یراها غیره تفرقوا	فالحرنانیون منهم نطقوا
بقدماء خمسه فاثنان	حیین فاعلین کانا ذان
الباری‌والنفس وادراثنین	لیسا بحیین و فاعلین
بلاانفعال ذان دهر وخلا	و واحد هو الهیولی‌انفعلا
فعمدالباری‌الهیولی بعدما	تعلق النفس بها فالتئما

۲ ـ ابوالعباس تقی‌الدین احمد بن تیمیه متوفی ۷۲۸.

وقدم‌را یاد می کند فقط ازعقیدهٔ کسانیکه قدیم‌های نامعلول‌را عدیل با خداوند می‌دانند نام می‌برد مانند عقیدهٔ به قدیم‌های پنج گانه که از ذیمقراطیس حکایت شده و آن را ابن زکریای طبیب برگزیده‌است[۱].

ابن قیّم[۲]

واصل مذهب آنان (= ثنویّه) که خواصّ ایشان بر آنند اثبات قدمای خمسه یعنی باری وزمان وخلاء وهیولی وابلیس است. باری‌آفریننده خیرات و ابلیس خالق شرور است. ومحمّد بن زکریای رازی براین مذهب بوده‌است ولی بجای « ابلیس » « نفس » را نهاده و به قدمای خمسه معتقد شده است وآن‌را ازمذاهب صابیان ودهریان وفیلسوفان وبراهمه چاشنی زده‌است[۳].

اقوال دانشمدان فوق‌دربارهٔ قدمای خمسه باهم مطابقت دارد وبرای سهولت‌نظر همهٔ آنهارا درجدول زیر می‌آوریم :

ابوحاتم رازی:	باری	نفس	هیولی	مکان	زمان
مرزوقی :	فاعل	نفس	مادّه	خلاء	مدّت
ابوریحان:	باری	نفس کلی	هیولای اولی	مکان مطلق	زمان‌مطلق
جوینی :	مبدع	نفس	عقل	مکان	زمان
ناصرِخسرو:	باری	نفس	هیولی	مکان	زمان
ابن ابی الحدید :	باری	نفس	هیولی	فضا	دهر
کاتبی :	باری	نفس	هیولی	خلاء	دهر
ابن القیّم:	باری	نفس	هیولی	خلاء	زمان

۱ - ابن تیمیه ، منهاج السنة ، ج ۱ ص ۹۷ ؛ در ص ۲۱۲ نیز اشاره باین عقیده که ازذیمقراطیس اخذ شده کرده است .

۲ - ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر معروف به ابن القیم الجوزیه متوفی ۷۵۱.

۳ - ابن القیم ، اغاثة اللهفان ، ج ۲ ، ص ۲۴۱.

چنانکه ملاحظه می‌شود تفاوت کلّی میان اقوال فوق مشهود نیست بلکه گاهی تعبیرها متفاوت است مثلاً ازباری تعالی[۱] تعبیربه « فاعل » و «مبدع » شده وهیولی « مادّه» خوانده شده ومکان بصورت « خلاء » و « فضا » یاد شده وزمان به « مدّت » و « دهر » تعبیر گردیده است.

دربارهٔ اصل ومنشأ این عقیده چنانکه دیده شد عقائد متفاوت است بیرونی این عقیده را به « اوائل یونانیان » و بلخی به « قدمای فلاسفه » وکاتبی به « حرنانیان » وابن تیمیه به « ذیمقراطیس » وابن قیم به « ثنویه » نسبت داده‌اند.

بیرونی و بلخی که نسبت این عقیده را به اوائل یونانیان و قدمای فلاسفه داده‌اند مبتنی برآنست که رازی درفلسفهٔ خود چنانکه پیش ازاین یاد شد ازفلسفهٔ قدیم طبیعی متابعت می‌کرده ومعمولاً تعبیر « فیلسوفان اولیّهٔ یونان » وهمچنین « فیلسوفان قدیم » ناظر به هوا خواهان آن فلسفه‌است وازآنجا که مشهورترین ومبرّزترین ازمیان فیلسوفان قدیم ذیمقراطیس‌است قول ابن تیمیه دائر براینکه‌رازی عقیدهٔ به‌قدمای خمسه‌را ازذیمقراطیس گرفته به‌همان فلسفهٔ قدیمه واولیّه برگشت می‌کند ومؤیّد این مطلب آنکه رازی دربارهٔ موضوع جزء لایتجزی عقیدهٔ مشابه با عقیدهٔ ذیمقراطیس ابراز داشته است.

نویسندگان اسلامی تصریح کرده‌اندکه رازی درفلسفهٔ خود جانب ارسطورا رها ساخته وبه‌افلاطون متمایل شده‌است[۱] وتحقیقات‌تازه نشان می‌دهدکه افلاطون دربسیاری مطالب تحت تأثیر ذیمقراطیس بوده است[۲]. و چون میراث فلسفی و علمی یونان از آتن به‌اسکندریه و از اسکندریه به انطاکیه و حرّان منتقل گشت تصوّر انتقال این عقیده در میان دانشمندان حرّانی وتکامل یافتن‌آن بوسیلهٔ رازی وهم فکران او بسیارآسان است و چنانکه ماسینیون ثابت کرده‌است‌تحوّل افکارحرّانی‌ها بوسیلهٔ فیلسوفان اسلامی صورت

---

۱ ـ صاعد اندلسی ، طبقات الامم ، ص ۳۲ . رازی خود دراعلام النبوة ، ص ۱۵ می‌گوید که درمسالهٔ مکان از افلاطون پیروی کرده‌است نه ارسطو.

۲ ـ پینس، برخی‌ازمشکلات فلسفهٔ اسلامی (فرهنگ اسلامی، ژانویهٔ ۱۹۳۷)، ص ۷٤ .

پذیرفته است[۱].

از روایات دیگری که اشاره به قدمای خمسه شده بدون اینکه نام‌رازی بمیان‌آمده باشد یکی روایت شهرستانی است که‌می گوید فلاسفه از عاذیمون[۲] نقل کرده‌اند که او گفته است مبادی اول پنج چیزاست: باری تعالی[۱] وعقل و نفس و مکان وخلاء و پس ازآن وجود مرکبات است[۳]. در اخبار اسلامی ازغاذیمون بعنوان رئیس وپیشوای صابیان یاد شده و او و هرمس از پیغمبران حرّانی‌ها بشمار آمده‌اند. بنابراین ارتباط این روایت با روایات گذشته که نسبت این عقیده را به حرنانیان می‌رساند بسیارطبیعی است.

---

۱ - مایرهوف، فلسفهٔ رازی طبیب (فرهنگ اسلامی، ژانویهٔ ۱۹٤۱)، ص ۵۵.

۲ - این نام در متون عربی بصورتهای مختلف اغاذیمون واغاثدیمون وغوثادیمون و اغاثاذیمون و عاذیمون دیده می‌شود و درفرنگی اورا Agathodemon می‌خوانند اودراخبار اسلامی از رئیسان و فیلسوفان و پیمبران مذهب صابئه خوانده شده است. ابن ندیم هنگام ذکرمذاهب حرنانیهٔ کلدانی می گوید ازمشهوران آنان آغاثاذیمون وهرمس است. الفهرست، ص ۳۱۸ و نیز نام این دو تن را درضمن فیلسوفانی که سخن از صنعت(= کیمیا واکسیر) گفته‌اند یادمی کند. فهرست ۳۵۲. مسعودی می گوید بازماندهٔ صابیان مصری اکنون صابیان حرانی هستند وآنان معتقد به‌نبوت اغاثدیمون و هرمس و ... هستند. التنبیه و الاشراف، ص ۱۳۸. بیرونی‌هنگام یاد کردن از حرانیان می گوید آنان‌را پیامبران بسیاری‌است که‌بیشتر آنها فیلسوفان یونان‌اند مانند هرمس مصری واغاذیمون.. الاثار الباقیة، ص ۲۰۵ مبشر ابن فاتک هنگامی که ازآداب و حکم ارمیس یاد می کند می گوید او در آغاز امرشاگرد غوثادیمون مصری بود وغوثادیمون یکی‌از پیامبران یونانیان‌و مصریان‌است‌ومعنی‌غوثادیمون نیک بخت (= السعید الجد)است. مختارالحکم، ص ۸ وجه اشتقاقی راکه مبشر داده‌است درست‌است زیرا این‌نام‌دریونانی Ἀγαθοδαίμων آگاثودیمون است جزء اول‌آن «آگاثوس» بمعنی نیک و خوب و جزء دوم‌آن « دیمون » بمعنی بخت است.

۳ - شهرستانی، الملل و النحل، ص ۲٤۱. پیش از عبارت فوق شهرستانی گفته که برخی برآنند که عاذیمون وهرمس همان شیت و ادریس هستند.

چنانکه ملاحظه شد ابن قیّم نسبت عقیدهٔ بهقدمای خمسه را به «ثنویه» داده‌است و مرتبط ساختن این روایت به روایات فیلسوفان طبیعی قدیم و حرّانیان و غاذیمون آسان نمی‌نماید و ازاین روی بدنبال روایاتی باید رفت که با این روایت تطبیق می‌کند.

مسعودی هنگام ذکرطبقهٔ سوم ازشاهان ایران دربارهٔ زردشت واوستا وخطوط مختلف ایرانیان وبرخی ازعقائدآنان سخن می‌گوید وتفصیل همهٔ آنهارا به کتاب دیگرخود حواله می‌دهد وازمیان‌آنها عقیدهٔ آنان‌را به قدمای خمسه چنین بیان می‌کند:

... وعقیدهٔ آنان به پنج قدیم اورمزدکه خدای عزیز و بزرگ است، و اهرمن که شیطان شریراست وکاه (ظ: گاه) که‌زمان‌است‌وجای که‌مکان است‌وهوم (ظ: توم) که طینت‌وخمیرت است[۱].

مقدسی فصلی ازکتاب خودرا بدین عنوان‌آورده است:

ذکرادیان ثنویه وآنان‌را اصنافی‌است بدین‌قرارمنانیّه و دیصانیه و ماهانیه وسمنیه ومرقونیه وکبانئون وصابئون و بسیاری از براهمه و مجوس و این نام شامل کسانی که قائل به دو عنصر یا بیشتر و یا قائل به شیء قدیم با باری (= خدا) هستند و همچنین آنانکه معتقد به جنّه وجوهر و فضا هستند می‌شود.

او پس از اینکه برخی از عقائد صابیان و مرقیان و منانیه واصحاب طبایع را نقل می‌کند می‌گوید:

برخی از آنان معتقد به قدم باری و طینت و عدم و صورة و زمان و مکان و عرض هستند[۲].

پیش از این یادگردیدکه ابن حزم عقیدهٔ به پنج ازلی را به مجوس نسبت داده و آن پنج را اورمزد واهرمن وگاه وجای وتوم ذکرکرده وکلمهٔ «توم» را به «جوهر»

---

۱ - مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۸۱. درچاپ لیدن، ص ۹۳ « هوم وهوالطیبة والخمیر » بجای « هوم وهوالطینة والخمیرة » دیده می‌شود.

۲ - مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۴، ص ۲۴.

و «هیولی» و «طینت» و «خمیرت» تفسیر نموده‌است[1].

ازمقایسهٔ بیان مسعودی ومقدسی وابن‌حزم با یکدیگرمی‌توان حدس زدکه مأخذ مسعودی و ابن حزم یکی وبا مأخذی که مقدسی از آن استفاده کرده متفاوت بوده است زیرا مقدسی ازاهرمن نام نبرده وازعدم‌وصورت وعرض نام برده که درمسعودی وابن حزم دیده نمی‌شود علی ای‌حال آنچه‌را که ابن قیّم دربارهٔ قدمای خمسه نقل کرده یعنی نسبت آن به‌ثنویّه وپذیرفتن رازی این عقیده‌را وتبدیل «ابلیس» یعنی اهرمن به «نفس» کاملاً با آنچه که مسعودی وابن حزم گفته‌اند مطابقت دارد.

روایاتی که از عقائد ایرانیان قدیم درطیّ متون پهلوی و اوستائی بدست ما رسیده دربارهٔ قدما یا بعبارتی دیگرجاویدها یکسان نمی‌باشد و بطورکلی نمی‌توان آن روایات را باآنچه ازاوائل یونانیان ویاصابیان حرّانی نقل‌شده منطبق ساخت ونیزبا اظهارمسعودی و مقدسی و ابن حزم هم که این عقیده را به ثنویه و مجوس نسبت داده‌اند مطابقت کامل ندارد.

پروفسور نیبرگ[2] درمقالهٔ ممتع وتحقیقی‌خود که دربارهٔ جهان‌شناسی ومبدء آفرینش دردین مزدیسنی نوشته بااتکاء به‌برخی ازمتون چنین بدست آورده که اورمزد وسه‌جاوید دیگر یعنی «آذر» و «مهر» و «دین» نیروی آفرینش را دارا هستند ولذا از آنان تعبیربه «چهارقدیم» کرده‌است.

پروفسورزینر که‌فصلی‌از کتاب خودرا تحت‌عنوان «سه آفریننده»[3] آورده‌استنباط نیبرگ را مورد انتقاد قرارداده و بدین نتیجه رسیده که سه آفرینندهٔ جاوید که بهمراهی اورمزد تدبیرجهان‌را بعهده دارندعبارتنداز «جای» و «دین» و «زمان» خصوصاً که دریکی

۱ - ابن حزم ، الفصل ، ج ۱ ، ص ۳٤.

۲ - نیبرگ ، مسائل مبدء جهان و جهان شناسی در دین مزدیسنی (مجلهٔ آسیائی ، ژوئیه وسپتامبر ۱۹۳۱) ، ص ۱۲۸.

۳ - زینر ، زروان ، ص ۲۱۸ - ۱۹٦.

ازمتونی که نقل کرده‌است چنین آمده :

«اورمزد وجای و دین وزمان همیشه بوده وهمیشه خواهند بود » .

درمیان متون مختلفی که زیر آورده گاهگاهی عقل و روان (= نفس) و مادّه نیز ازجاویدها بشمار آمده ومؤلّف کوشیده‌است آنهارا بهمان سه‌جاوید بالا بازگشت دهد. اوسپس بمنظوراینکه استنباط خودرا با گفتهٔ مسعودی منطبق سازد واظهارمسعودی را به این متون ارجاع دهد عبارت مسعودی را نادرست دانسته و در صدد اصلاح آن برآمده‌است بدین ترتیب که کلمهٔ «هوم» را که درمتن بی معنی دانسته به کلمهٔ «دین» تبدیل کرده است تا با این اصلاح سه‌آفرینندهٔ استنباطی او یعنی زمان و مکان و دین با اظهارمسعودی مطابقت نماید وسپس‌تفسیر هوم‌راکه درچاپ‌لیدن «وهوالطيّبة والخمير» ودرچاپ قاهره «وهوالطينة والخمير» آمده به عبارت «وهی‌الطيّبة والتمييز» اصلاح کرده‌است[1]. آنچه مسلّم است ایشان به چاپ قاهره التنبيه والاشراف توجّه ننموده‌اند وبا عبارت ابن حزم نیزمنطبق نساخته‌اند[2] وگرنه این تصرف وتوجیه نادرست بنظرشان نمی‌آمد وگذشته ازاین کلمهٔ «هو» را بدون دلیل‌درکتاب خود به «هی» تبدیل کرده‌اند.

بسیارآشکاراست که مسعودی وابن‌حزم ازکلمه‌ای که بصورت نادرست «هوم» ضبط شده است مقصودشان هیولی بوده است و تفسیر آن هرچند در مسعودی تحریف یافته‌وبصورت «الطيّبةوالخمير» درآمده ولی‌درابن حزم بدون تحریف «الطينةوالخميرة» مانده خاصّه‌که اوگذشته ازاین تعبیر آن را به «جوهر» و «هیولی» نیزتفسیر کرده‌است . البته کلمهٔ «هوم» یعنی گیاهی که زردشتیان عصارهٔ آن را می‌نوشیده‌اند[3] مناسب این مقام نیست و باحتمال اقوی این کلمه دراصل «توم» بوده و سپس بصورت «هوم» تحریف

---

۱ - مأخذ پیشین ، ص ۲۱۱ .

۲ - ابن حزم درجای دیگر نیزگوید : « و عبر بعضهم عن الهيولى بالطينة و بعضهم بالخميرة والمعنى فی كل ذلك واحد »، الفصل ، ج ۵ ، ص ۷۰ .

۳ - استاد دکتر محمد معین ، حواشی برهان قاطع ذیل کلمهٔ « هوم » .

گشته‌است خوشبختانه در برخی از نسخ خطی کتاب الفصل بصورت اصلی یعنی «توم» باقی مانده‌است[۱]. کلمهٔ «توم» در پهلوی «توهم» یا «توخم» بوده که درفارسی «تخم» شده است این کلمه هرچند معنی آن «بذر» است که کشاورزان در زمین می کارند ولی معنی مجازی آن اصل شیٔ است که بامعنی هیولی که آن نیزاصل ومایهٔ اشیاءاست تطبیق می‌نماید.

درمتونی که پیش ازاین نقل شد موضوع قدمای خمسه اظهار گردیده بود باید این نکته‌را درنظرداشته باشیم که درمنابع اسلامی گاه گاه به مواردی نیزبرخورد می کنیم که از پنج چیز نه بعنوان قدیم بلکه بعنوان مصنوع ومبدع یاد شده‌است.

کندی در کتابی که بنام «الجواهرالخمسة» نوشته‌است می گوید:

امّا چیزهائی که درهریک ازجواهراست پنج است اول هیولی و دوم صورت و سوم مکان وچهارم حرکت وپنجم زمان.

اوسپس می گوید: برما لازم است که دلائل براینکه این جواهرخمسه ازمصنوعات هستند بیان نمائیم[۲].

مجریطی در کتاب «غایة الحکیم» خود چنین می‌گوید:

فیلسوفان اتفاق نموده‌اند براینکه خداوند تعالی پنج جوهررا ابداع کرد و هریک را برترازدیگری نمود وآنکه برتراست حکمت و فضائل ونور به فروترازخود می‌رساند واین پنج چیزعبارتند ازهیولای اولی که عالم اعلی‌است وصورت ولی که عنصراول‌است و سپس عقل و نفس وآنگه طبیعت که آسمان است و پس ازآن جوهر جرمی که عنصر جسمانی است[۳].

---

۱ ـ کراوس، حواشی رسائل فلسفیة، ص ۱۸۳.

۲ ـ کندی، الجواهر الخمسة (رسائل الکندی الفلسفیة)، ج ۲، ص ۱٤.

۳ ـ مجریطی، غایة الحکیم، ص ۲۸۶؛ برای آگاهی بیشتر از فرقه ها و نحله هائی که معتقد به پنج مبدء یا پنج عنصر چه بنحو ازلیت و چه بنحو مبدعیت بوده‌اند رجوع شود به: ماسینیون، عذاب حلاج، ص ٦۳۰ و همچنین پینس، اتمیسم در اسلام (= مذهب الذرة عندالمسلمین)، ص ٦٦.

از بیان آراء و اقوال فوق می‌توان چنین حدس زد که رازی با فلسفهٔ قدیم یونان وآراء وعقائد حرّانیان و کیش مانویان و مزدیسنان آشنائی داشته و ازهمهٔ آنها در اظهار عقیدهٔ خود استفاده کرده‌است ولی آنچه راکه اودربارهٔ قدمای خمسه اظهارداشته باهیچ یک از آن‌ها قابل انطباق نیست و به این نتیجه می‌توان رسید که همچنانکه نظر دانشمندان غربی بر آنست رازی یگانه فیلسوف اسلامی است که مقلّد نبوده بلکه میراث گذشتگان را با وسعت نظرواجتهاد علمی خود بصورتی مستقل درآورده‌است.

فصل یازدهم

شکوک برجالینوس

جالینوس[1] طبیب، حکیم وفیلسوف معروف وبنیادگذار طب تجربی وبرجسته‌ترین پزشک عهد باستان پس از بقراط درسال ۱۳۰ میلادی درشهر پرگامون[2] از بلادآسیای صغیرتولّد یافت . این شهردرآن روزگار از مراکز مهمّ علم و دانش بود وکتابخانهٔ آن شهرپس ازکتابخانهٔ اسکندریه دردرجهٔ دوم اهمیت قرارداشت. اوازسنّ سیزده‌سالگی شروع بنوشتن وتألیف کتاب کرد ودرپانزده سالگی پدرش اورا برای استماع محاضرات فلسفی فرستاد و در نتیجه در سنین جوانی با افکار مکتبهای افلاطونی و مشّائی و رواقی و اپیکوری آشنا گشت . پدر او بدنبال خوابی که دید فنّ پزشکی را برای او برگزید و جالینوس درسال ۱٤٦ بآموختن طب پرداخت و دو سال بعد به سمیرنا[3] رفت تا بدرس پلوپس[4] طبیب مشهورحاضرشود . اودرجستجوی دانش بشهرهای مختلف مسافرت‌کرد و در پایان بمدرسهٔ طب اسکندریه‌آمد ودرسال ۱٦٤ در رم مستقرگشت و با بزرگان و فرمانروایان‌آشنا شد وآنان به‌مجلس‌درس اوحاضرمی‌گشتند . جالینوس درپایان عمر رم را ترک‌کرد و به‌پرگامون‌آمد. از بقیهٔ زندگی اواطّلاع کمی دردست است‌آنچه که مسلّم

---

۱ ـ نام او در یونانی گالینوس ودر لاتین Galeni و در فرانسه Galien و درانگلیسی Galen است. ابن ابی اصیبعه می‌گوید که در یونانی می‌توان آن را جالینوس و غالینوس وگالینوس تلفظ کرد. عیون الانباء فی‌طبقات الاطباء، ص۱۲۹ .

۲ ـ Pergamon این کلمه در یونانی پرگاسس است و در عربی بصورت فرغامس یا فرغامن‌آمده یعنی صورت فاعلی و مفعولی هردو پذیرفته شده‌است. این شهر اکنون درترکیه بنام Bergama خوانده می‌شود.

۳ ـ Smyrna

٤ ـ Pelops

است اینکه درسال ۱۹۱ هنگامی که درمعبد ایرینی[1] بیشتر از کتابهای اوطعمهٔ حریق گشت در رم اقامت داشته است ومحتمل است که او درسال ۲۰۰ درسیسیل ازدنیا رفته باشد[2]. ازجالینوس آثارفراوانی دررشته‌های مختلف‌علوم وفنون خاصّه طب و فلسفه بجای مانده است. او در زمان حیات خود فهرستی برای کتابهایش تألیف کرد وآن را بنام یونانی پیناکس[3] نامید وهمین‌نام‌است که درنوشته‌های‌عربی بصورت «فینکس»[4] و «بینکس»[5] درآمده است. جالینوس این کتاب را در دو مقاله قرارداده در اولی کتابهای طبی و در دومی کتابهای منطقی‌وفلسفی وبلاغی ونحوی خودرا یادکرده‌است. کتاب نامبرده بوسیلهٔ ایّوب رهاوی بسریانی‌و سپس بوسیلهٔ حنین بن اسحق بعربی ترجمه شده‌است[6]. او کتاب دیگری نوشته و درآن ترتیب قراءت کتابهای خود را و اینکه کدام باید مقدّم و کدام مؤخّر داشته شود ذکرکرده است. این کتاب که در عربی بعنوان «فی مراتب قراءة

۱ - او خود درکتاب « فی‌عمل‌التشریح » اشاره بسوختن کتابهایش کرده‌است رجوع شود به :

Max Simon: *De anatomicis administrationibus*, vol. 1, p. 135 (Arabic Text)

۲ - مادهٔ « Galen » در *Encyclopedia Britanica*. برای‌آگاهی‌بیشترازشرح‌حال‌جالینوس رجوع‌شود به‌کتاب جورج سارتن G. Sarton تحت عنوان *Galen of Pergamon* که‌درسال ۱۹۵۴ بوسیلهٔ دانشگاه‌کانساس Kansas انتشار یافته‌است.

۳ - این کلمه در یونانی بمعنی صورت و لیست آمده‌است رجوع شود به :

Liddell and Scott: *Greek - English Lexicon* و در لاتین بصورت *De Libris Propiis* ضبط شده‌است. نسخه‌ای ازترجمهٔ عربی این کتاب باقی مانده‌که میکروفیلم آن بشمارهٔ ۲۰۶۶ درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه موجود است.

٤ - حنین بن اسحق ، رساله ص ۲ « وسماه فینکس وترجمته الفهرست ».

٥ - ابن ابی‌اصیبعه ، عیون الانباء ، ص ۱۲٤.

٦ - این نخستین کتابی است که حنین در رسالهٔ خود ص ۲ ازآن نام برده و در بارهٔ موضوع و مترجمان آن توضیح داده است.

کتبه » معروف است[1] بوسیلهٔ اسحٰق بن حنین بسریانی و بوسیلهٔ حنین بن اسحٰق بعربی ترجمه شده‌است[2]. در کتاب فوق راهنمای خوبی برای آگاهی از آثار آن حکیم و چگونگی استفاده از آنها محسوب می‌شده‌است. آثار جالینوس پس از او شهرت فراوان یافت و پیروان مکتب او بسیار شدند و در گوشه و کنار جهان پراکنده گشتند و در مدارس و معابد بتدریس آثار او پرداختند. متون یونانی جالینوس در اروپا بباد فراموشی سپرده شد و در کنج دیرها و معابد پنهان گردید ولی مترجمان زبردست اسلامی یکی پس از دیگری کتابهای او را بعربی و سریانی ترجمه کردند و سپس در قرون وسطی بیشتر ترجمه‌های لاتینی از روی ترجمه‌های عربی صورت پذیرفت[3] تا دورهٔ رنسانس که تدریجاً به‌متون یونانی آن آثار دست یافتند و مستقیماً از آن زبان بلاتینی و سپس بزبانهای دیگر ترجمه کردند[4]. در ترجمهٔ آثار جالینوس بعربی عدهٔ بسیاری از مترجمان شرکت داشتند و عدهٔ کثیری از دانشمندان و بزرگان حامی و مشوّق این مترجمان بودند. از میان مترجمان آثار جالینوس سهم حنین بن اسحٰق[5] بیش از

۱ ـ در لاتین *De Ordine Librorum*

۲ ـ رسالهٔ حنین، ص ٤.

۳ ـ دورلینگ، آمار چاپها و ترجمه های آثار جالینوس در دورهٔ رنسانس بترتیب تاریخی
Durling, R. J. « A Chronological Census of Renaissance Editions And Translations of Galen », *The Journal of The Warburg and Courtauld Institutes*, vol. xxiv, nos. 3-4, 1961, p. 233.

درمقالهٔ فوق آثار عدیدهٔ جالینوس که در بین سالهای ١٤٧٣ و ١٥٩٩ میلادی ترجمه و چاپ شده یاد شده‌است.

٤ ـ بهترین و سودمندترین چاپهای آثار جالینوس که بیونانی و لاتین صورت پذیرفته آنست که بوسیلهٔ کوهن C. Kühn درطی سالهای ۱۸۲۱-۳۳ در ۲۲ مجلد ضخیم در لایبزیک تحت عنوان زیر چاپ شده است: *Claudii Galeni Opera Omnia*

٥ ـ ابو زید حنین بن اسحق العبادی درسال ١٩٤ در حیره از بلاد عراق تولد یافت ودرسال ٢٦٠ (بقول ابن ندیم) یا ٢٦٤ (بقول ابن ابی اصیبعه) درگذشت. او کتابهای بسیاری از بقراط و جالینوس و ارسطو و سایر دانشمندان را بزبان سریانی و عربی ترجمه کرده‌است.

دیگران است. حنین که از کثرت ترجمه به «حنین‌التّرجُمان»[۱] معروف گشته است رساله‌ای به‌علی بن یحییٰ نوشته ودرآن بذکر آثار ترجمه شده و ترجمه نشدهٔ جالینوس پرداخته‌است. او در این رساله بدوستان و حامیان خود که بخواهش آنان آثار جالینوس را ترجمه کرده اشاره نموده ونام بسیاری ازمترجمان را نیزآورده‌است[۲]. ازاین رساله می‌توان پی برد که تاچه اندازه آثارجالینوس دردسترس دانشمندان اسلامی قرارگرفته‌است. این‌ترجمه‌ها موجب گردید که شهرت جالینوس در میان مسلمانان پراکنده گردد و او بعنوان خداوند طب ونمونهٔ پزشک کامل معرفی شود[۳]. از نخستین کسانی که این ترجمه‌ها را خوب مورد استفاده قراردادند محمد بن زکریای رازی است. رازی آثار فراوانی از جالینوس در دست داشته که حتیٰ حنین بن اسحٰق هم بر برخی ازآنها واقف نبوده است دلیل براین مطلب اینکه ابوریحان بیرونی کتابی برازی نسبت می‌دهد که‌اودرآن آنچه‌را ازآثارجالینوس که در رسالهٔ حنین فوت‌شده استدراك کرده‌است[۴] و ابن ابی‌اصیبعه می‌گوید رازی‌دراین کتاب اشاره به‌برخی‌ازآثارجالینوس کرده که درفهرست‌خود جالینوس‌هم‌نیامده‌است[۵].

---

۱ - علی بن ربن طبری ، فردوس الحکمة ، ص ۸ .

۲ - ماکس مایرهوف M. Meyerhof رسالهٔ حنین‌را تلخیص وبانگلیسی ترجمه کرده ونام مترجمان و حامیان را نیز ازآن رساله استخراج کرده وهویت آنان را معین ساخته است رجوع‌شود به‌مقالهٔ او درمجلهٔ ایزیس *Isis* جلد۸ سال ۱۹۲۶ ص ۶۸۵ تا ۷۲٤ تحت‌عنوان: آگاهیهای تازه دربارهٔ حنین بن اسحق و دورهٔ او

New Light on Hunain Ibn Isḥāq and his Period

۳ - جاحظ می‌گوید : « فداء المنشاء والتقلید لایحسن علاجه جالینوس » رجوع‌شود به‌کتاب الحیوان: ج۵ ص ۳۲۸ ؛ متنبی گوید :

یموت راعی الضأن فی جهله   میتة جالینوس فی طبه

٤ - عنوان آن چنین است : « فیما استدرکه من کتب جالینوس مما لم یذکره حنین فی‌رسالته » رجوع شود به : رسالة ابی‌ریحان فی‌فهرست کتب‌الرازی،شمارهٔ ۱۷۵ .

۵ - ابن‌ابی‌اصیبعه هنگام یادکردن اقسام دوازده گانهٔ کتاب الجامع رازی چنین گوید: « القسم الثانی عشر فیما استدرکه من کتب جالینوس ولم یذکرها حنین ولاهی فی فهرست جالینوس» شمارهٔ ۱۰۰ .

ازاین‌جا معلوم می‌شود که رازی تاچه‌اندازه بآثارجالینوس علاقه‌مند بوده ودرگردآوری آنها کوشیده است وازاین جهت است که او نه تنها درپزشکی بلکه دراخلاق و فلسفه نیز ازجالینوس متابعت کرده واز آراء وافکاراوالهام گرفته‌است چنانکه درآغازشکوك خود برجالینوس می‌گوید: «من باکسی برابر شده‌ام که بیش از هرکس برمن منّت دارد و بیش ازهمه ازاو سودبرده‌ام وبوسیلهٔ اوراهنمائی‌شده‌ام وازدریای‌فضل اوسیراب گشته‌ام بآن اندازه که بنده‌ای ازخواجهٔ خود وشاگردی ازاستاد خود ومنعم علیه از ولی نعمت خود برخوردار نمی‌گردد»[۱]. چنانکه پس از این بیان خواهد شد بسیاری از عنوانهای کتب رازی مباحثی است که درآثار جالینوس مورد بحث قرارگرفته وحتّی برخی از کتابهای خود را بهمان نامهائی که جالینوس ساخته نامیده است مانند: «البرهان» و «فیما یعتقده رأیاً» و «فی‌منافع الاعضاء»[۲] ونیزچندکتاب مهم جالینوس را مورد تلخیص قرار داده‌است مانند: «اختصارکتاب النّبض الکبیر» و «تلخیصه لحیلةالبرء» و «تلخیصه للعلل والاعراض» و «تلخیصه للاعضاء الآلمة»[۳]. گذشته ازاین اوصریحاً جالینوس را بر ارسطو مقدّم می‌داشته است چنانکه بازدرکتاب شکوك می‌گوید یکی ازبزرگان درمدینة السّلام (= بغداد) ازکسانی که طرفدارارسطو بود با من کتابهای جالینوس را می‌خواندو ووقتی باین مواضع (= مواضع شکوك) می‌رسید مرا براینکه جالینوس را برارسطو مقدّم می‌دارم ملامت می‌کرد وخدا می‌داند که دلائل اودراین مواضع بقدری عالی واستوار بود که مرا شرمنده می‌ساخت[۴]. همچنین در بسیاری ازمباحث که جالینوس جانب افلاطون

۱ - رازی، کتاب الشکوك، ص۱.

۲ - ابن ابی‌اصیبعه، شماره‌های ۲، ۱۹۰، ۱۹۱؛ حنین بن اسحق: رساله، شماره‌های ۱۱۵، ۱۱۳، ٤۹.

۳ - ابوریحان بیرونی، رساله، شماره‌های ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱؛ حنین بن اسحق: رساله، شماره‌های ۶۶، ۲۰، ۱٤، ۱۵.

٤ - رازی، شکوك، ص۱٦.

را گرفته وطرف ارسطورا رها ساخته رازی نیز بسوی افلاطون متمایل شده است مانند مسألهٔ لذّت و الم و نفوس سه گانه و بهمین مناسبت است که رازی بسختی مورد حملهٔ هواخواهان ارسطوقرارگرفته است. صاعد اندلسی تصریح می کند براینکه رازی بشدّت از ارسطو بر کنارگردید و بر او خرده گرفت براینکه او از معلّم خود افلاطون و دیگر فیلسوفان پیشین جداگردیده است[۱]. رازی کتاب شکوك را هنگامی تألیف کرده که آثار مهم جالینوس را خوانده و عقائد او را درذهن داشته است ولذا توانسته مواردی را که جالینوس درطیّ زمانهای مختلف دچارتناقض گوئی شده ویامرتکب سهو واشتباهی گردیده ازآثاراو بیرون آورد ومورد انتقاد و ایراد قراردهد. ابوریحان بیرونی این کتاب را بنام «الشکوك علی جالینوس»[۲] وابن ابی اصیبعه آن را بنام «الشکوك والمناقضات التی فی کتب جالینوس»[۳] خوانده‌اند و نسخه‌ای که مورد استفادهٔ نگارنده قرارگرفته بدین عنوان آمده‌است: «کتاب الشکوك للرازی علی کلام فاضل الاطباء جالینوس فی الکتب الذی

---

۱ - طبقات الامم، ص ۳۲؛ و ترجمهٔ فارسی آن از سید جلال‌الدین تهرانی (گاهنامه ۱۳۱۰ هجری شمسی)، ص ۱۸۷. و نیز در مناظره‌ای که میان محمد بن زکریای رازی و ابوحاتم رازی در ری درگرفته درآنجا که ابوحاتم از رازی در مسألهٔ قدمای خمسه توضیح می‌خواهد و رازی به بحث در بارهٔ زمان می‌پردازد ابوحاتم باو می گوید:... دراین باب‌تو بافلاطون اقتدا کردی و با ارسطو مخالفت ورزیدی وباید آنچه‌راکه در مسألهٔ زمان‌پذیرفتی دربارهٔ مکان هم بپذیری. رازی پس از بیان مقدماتی می گوید: آری آنچه‌را که من‌درباب مکان می گویم نیزقول افلاطون‌است وآنچه که تو بدان متشبث گشته‌ای قول ارسطو‌می‌باشد. رسائل فلسفیه، ص ۳۰۶ و ۳۰۷. جریان ضد ارسطوئی در اسلام موجب شدکه برخی با نوشتن کتاب و مقاله بدفاع از ارسطو بپردازند از جملهٔ آنان ابن رضوان است که کتابی نوشته بنام «الانتصار لارسطوطالیس وهوکتاب التوسط بینه‌و بین خصومه المناقضین له فی‌السماع الطبیعی تسع وثلاثین مقالة» ابن ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء، ص۵۶۶.

۲ - بیرونی، رساله، شمارهٔ ۸۸.

۳ - ابن ابی اصیبعه، عیون‌الانباء، شمارهٔ ۱۷ (ص۴۲۲).

نسب الیه»[۱] وشکی نیست که عنوان اخیر نمی‌تواند ازخود رازی باشد ولی کلمهٔ «شکوك» مسلّماً از خود رازی است خاصه که او کتابی بهمین نام یعنی «شکوك» بر ردّ ابرقلس[۲] تألیف کرده است[۳]. پیش از رازی اسکندر افرودیسی[۴] در پاره‌ای از مسائل فلسفی بردّ جالینوس پرداخته[۵] ونیز یحیی النحوی اسکندرانی[۶] کتابی بنام «شکوك» نوشته و درآن

---

۱ - این نسخه متعلق است بمجموعهٔ شمارهٔ ۵۷۳ ٤ کتابخانهٔ ملی ملک تهران. آغاز کتاب الشکوك صفحهٔ ۲۲ مجموعه است ولی در این کتاب آن صفحهٔ شمارهٔ ۱ بحساب آمده و صفحات بعد بآن ترتیب شماره گذاری گردیده‌است.

تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد نسخهٔ دیگری ازکتاب الشکوك درکتابخانهٔ مجلس تهران درمجموعه‌ای بشمارهٔ ۲۱۲٤ (ورق ۱۵۱ تا ۱۸۵) محفوظ است این نسخه متعلق به میرزا طاهرتنکابنی بوده‌است ونیزدونسخه درترکیه یکی درکتابخانهٔ بغدادلی وهبی استانبول بشمارهٔ ۱٤۸۸/۲۵ ورق ۲۳۱ تا ۲٤۸ ودیگری درایاصوفیه بشمارهٔ ۳۷۲٤ وجود دارد. چنانکه ازمقالهٔ موراتا N. Morata درمجلهٔ الاندلس (مادرید ۱۹۳٤)، ج ۲ ص ۱۳٤ شمارهٔ ۳۲۰ مستفاد می‌شود نسخه‌ای تحت عنوان «فی الشکوك علی جالینوس الحکیم» درکتابخانهٔ اسکوریال مادرید وجود داشته که بادیگر کتب نفیس آن کتابخانه طعمهٔ حریق گردیده‌است.

۲ - Proclus

۳ - بیرونی، رساله، شمارهٔ ۱۲۶ «الشکوك علی ابرقلس».

٤ - Alexander of Aphrodisias

۵ - ابن مسکویه می گوید: «گروهی که اهل نظر نیستند گمان برده‌اند که چیزها حتماً باید از چیزی بوجود آمده باشد چون دیده‌اند که آدمی از آدمی واسب از اسب بوجودمی‌آید وجالینوس طبیب را در این باره سخنی‌است و اسکندر را در نقض‌آن کتابی مفرد است که در آن بیان کرده که ممکن است چیزی نه از چیزی دیگر تکون بذیرد». الفوز الاصغر، ص ۳۱. ازین‌جا می‌توان پی‌برد که کتابی‌را که ابن ندیم، ص ۲۵۳، و ابن ابی اصیبعه، ص ۱۰۶ تحت عنوان «کتاب الرد علی (در ابن ابی اصیبعه مقالة فی‌الرد علی) من قال انه لا یکون

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

اشتباهات جالینوس را بیان کرده است[۱] ازاین کتاب ظاهراً اثری در دست نیست[۲]. محمّد بن سرخ نیشابوری دانشمند اسماعیلی می‌گوید: «محمد بن زکریا کوگوهر نه از معدن گرفته بود وعلم نه ازجایگاه آموخته بود، بطب توان شنود اورا، بچیزی دیگر نه، پس ببدی رفت. کتابی کرد ردّ برجالینوس وخطاها بروگرفت و «کتاب شکوك کتاب جالینوس» نام کرد وبهمه جهان بپراکند تا یکی دیگربزندگانی محمد بن زکریا کتابی نهاد وآنرا «شکوك محمّد زکریا» نام نهاد و وی آن کتاب بدید وگفت مثل من با او چون مثل جالینوس بود با من وآنکه مقرآمدکه من غلط کردم و عیب ازمن بودکه برحکیم فاضل نهادم»[۳]. ازکتاب مورد ادّعای دانشمند فوق نیز خبری بما نرسیده و ظاهرآن

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

شیء الا من شیء» به اسکندر افرودیسی نسبت داده‌اند رد بر جالینوس است. گذشته ازین ابن ابی اصیبعه سه کتاب از او یاد می‌کندکه صراحة رد بر جالینوس است: «مقالة فی‌الرد علی جالینوس فی المقالة الثامنة من کتابه فی البرهان»، «مقالة فی الردعلی جالینوس فیما طعن علی‌قول ارسطوطالیس ان کل مایتحرك فانما یتحرك عن محرك»، «مقالة فی‌الرد علی جالینوس فی مادة الممکن». وابن ندیم کتابی بنام «کتاب الرد علی جالینوس فی‌التمکن» که دارای یک مقاله است ازاو یادکرده که باحتمال قریب همان کتاب اخیری است که ابن ابی اصیبعه نام برده ونیزکتابی دیگر بنام «کتاب الرد علیه فی‌الزمان والمکان» از او ذکر می‌کند. فهرست، ص ۲۵۳.

۶ - John Philoponos

۱ - ابن رضوان دریکی از رساله های خود که باین‌بطلان نوشته ازاین کتاب چنین نام برده «واعجب من هذا ان‌یحیی‌النحوی وضع کتاباً سماه الشکوك یوضح فیه مایزعمه اغلوطات جالینوس» رجوع شود به: خمس رسائل لابن بطلان البغدادی ولابن رضوان المصری، ص۷۵.

۲ - در فهرست ابن ندیم واخبار الحکماء قفطی وعیون الانباء ابن‌ابی‌اصیبعه در ذیل آثار یحیی نحوی نامی ازاین کتاب نیامده است.

۳ - شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی منسوب به محمد بن سرخ نیشابوری، ص ۵۲.

درست بنظر نمی‌رسد زیرا اولاً رازی در یک مطلب برجالینوس خرده نگرفته که بعداً خلاف آن برایش ثابت شده‌باشد و بگوید غلط کردم وثانیاً شکوك رازی بریک کتاب نبوده بلکه چنانکه پس ازاین دیده می‌شود بر کتابهای متعدّد بوده است . شکی نیست که دشمنی عمیقی که دانشمندان اسماعیلی مانند ابوحاتم رازی وحمیدالدّین کرمانی وناصرخسرو با رازی داشتند امکان ساختن چنین داستانی‌را فراهم آورده‌است . آنچه مسلّم است اینکه ابن ابی‌صادق[1] وابن‌رضوان مصری[2] وابوالعلاء بن زهر[3] هریک جداگانه کتابی بنام «حل شکوك الرازی علی کتب جالینوس» نوشته‌اند وابن‌میمون قرطبی اسرائیلی درکتاب‌الفصول خود اشاره بردّ ابن رضوان وابن زهر کرده[4] و ابن ابی اصیبعه کتاب ابن رضوان را در

۱- ابوالقاسم عبدالرحمن ابن‌ابی‌صادق از دانشمندان قرن‌پنجم. ابن‌ابی‌اصیبعه درپایان شرح حال او می‌گوید: « و کتب ابوالقاسم بخطه حل شکوك الرازی علی کتب جالینوس » عیون الانباء ، ص ۴۶۱ .

۲ - ابوالحسن علی بن رضوان مصری متوفی ۴۵۳ . ابن‌ابی اصیبعه درضمن شرح‌حال او کتاب « فی‌حل شکوك‌الرازی علی کتب جالینوس » را باو نسبت می‌دهد. عیون‌الانباء ، ص ۵۶۷ .

۳ - ابوالعلاء زهر بن ابی مروان Avenzoar متوفی ۵۲۵ . ابن‌ابی‌اصیبعه نیز درضمن شرح حال اوکتاب «حل‌شکوك‌الرازی علی کتب جالینوس » را ازاو یاد کرده. عیون‌الانباء، ص ۵۱۹ ؛ باید یادآور شد که موفق‌الدین عبداللطیف بغدادی متوفی ۶۲۹ نیز بحل برخی‌از این شکوك پرداخته وابن ابی‌اصیبعه ازاین کتاب بعنوان « حل شیء من شکوك‌الرازی علی کتب جالینوس » یاد کرده‌است، عیون‌الانباء، ص ۶۹۵ .

۴ - رد موسی بن میمون القرطبی علی جالینوس فی الفلسفه والعلم الالهی، مجله کلیة الاداب بالجامعة المصریة ، مجلد خامس ، الجزء الاول (۱۹۳۷)، ص ۷۷ . آن قسمت از کتاب الفصول ابن میمون Maimonides متوفی ۶۰۱ که مربوط برد او بر جالینوس بوده بانضمام ترجمهٔ انگلیسی ومقدمه بوسیلهٔ ماکس مایرهوف و پرفسور یوسف شاخت درمجلهٔ فوق چاپ شده‌است ودرفصل بعد این کتاب ترجمه فارسی آن خواهد آمد.

اختیار داشته است[۱].

خوشبختانه نسخه‌ای از کتاب ابن زهر از دست‌برد زمانه محفوظ مانده و اکنون در کتابخانهٔ مدرسهٔ نوّاب مشهد موجوداست[۲]. این کتاب بنام «البیان‌والتبیین فی‌الانتصار لجالینوس» یاد شده ومؤلف درآغاز می‌گوید که کتابی بنام شکوك برجالینوس بدستم رسیدکه منسوب به ابو بکرمحمد بن زکریای رازی بود ومن کتابهای این مردرا دیده‌ام که حاکی ازنفوذ فهم و وفور علم اوست ونشان می‌دهدکه اوکتابهای فیلسوفان‌را مطالعه کرده وبراسرار و اخبارشان آگاه گشته است ولی این کتاب را مملوّ از افک و سفسطه و جهل یافتم ومن گمان نبرم که این کتاب از رازی باشد وتصورمی‌کنم که یکی‌ازسوفسطائیان آنرا ساخته وباو نسبت داده است واگرهم این کتاب از رازی باشد یا درآخرعمرش که هنوزمعانی‌کتابهای جالینوس‌را نفهمیده وبه‌علم‌منطق که میزان معانی‌است تدرّب نورزیده تألیف کرده و یا درآخرعمرش که به صناعت کیمیا اشتغال داشته‌که درآن هنگام بوی زرنیخ‌ها وکبریت‌ها بردماغ وخاطرش مسلط بوده‌است.

ابن زهر بنابر نظر فوق درهمه جای کتاب ازرازی بعنوان «قال السوفسطائی» یاد می‌کند.

رازی خود درآغازکتاب یادآور شده‌که بسیاری از مردم او را مورد زجر و ملامت قرارداده‌اند[۳] که چرا با مردی همچون جالینوس که درجمیع اجزاء فلسفه برتری

۱ ـ عیون الانباء، ص۴۲۹.

۲ ـ مجلهٔ آستان قدس، دورهٔ ۷ شمارهٔ ۱، ص۱۱۶.

۳ ـ کتاب را با این عبارت آغازکرده: «انی لاعلم ان کثیراً من‌الناس یستجهلونی فی‌تألیف هذا الکتاب وکثیراً منهم یلوموننی ویعنفوننی» بسیار جالب است‌که جابر بن‌حیان پیشوای رازی در علم‌کیمیا تعبیر فوق را در دو کتاب خود یعنی «التجمیع» و «سرالمکنون» بکار برده وگفته: «ان قوماً یستجهلوننی» رجوع شود به جابر بن حیان، پول کراوس P. Kraus، ج۲ ص۲۵۲.

دارد بمقابله ایستاده‌است . ولی او پس ازتعظیم و تکریم مقام علمی جالینوس واعتراف‌به بزرگی منزلت او چنین بدفاع ازخود می‌پردازد:

« صناعت طبّ وفلسفه تسلیم به‌رئیسان وقبول گفتارآنان ومساهلت ومسامحت‌را نمی‌پذیرد و فیلسوف از شاگردان و دانشجویان خود این تسلیم را انتظار ندارد چنانکه جالینوس خود در کتاب منافع الاعضاء کسانی را که عقاید وگفتارخود را به پیروانشان بدون دلیل وبرهان تحمیل می‌کنند توبیخ کرده‌است وآنچه‌که مرا براین عمل جرأت داده وآن‌را برمن آسان‌گردانیده‌است اینست که اگراوخود زنده و حاضرمی‌بود مرا برتألیف این‌کتاب سرزنش نمی‌کرد و بر او گران نمی‌آمد بلکه برخوشحالی و مسرّتش افزوده می‌گشت ومن آنکس‌راکه مرا دراستخراج این شکوك ملامت می‌کند فیلسوف نمی‌شمارم زیرا او سنّت فیلسوفان را پس پشت انداخته و به سنّت غوغا (= رعاع) که تقلید بزرگان‌وترك خرده‌گیری برآنان‌را لازم‌می‌دانند تمسّك جسته‌است زیرا سنّت متفلسفان براین است‌که شدّت مطالبت وترك مساهلت‌را درباره بزرگان مرعی دارند این‌ارسطو است‌که می‌گوید حق وافلاطون باهم اختلاف نموده‌اند و هردو با ما دوست هستند ولی حق از افلاطون برای ما دوست‌تراست[1] و در بیشتر آراء او بمناقضت او پرداخته است ، واین ثاوفرسطس است‌که درآشکارترین قسمت فلسفه پس‌ازهندسه یعنی منطق ارسطو را نقض کرده‌است ، واین ثامسطیوس‌است‌که اغلاط ارسطورا دربیشتر موارد بیان‌کرده وحتّی‌گاهی باتعجّب گفته‌است نمی‌دانم چه‌گونه درمطلبی‌بدین واضحی حکیم (= ارسطو) بغلط افتاده است[2] . وامّا جالینوس که کثرت ردّ او برقدما و بزرگان ازاهل زمان خود

---

۱ - ابن رضوان نیز باین گفتهٔ ارسطو استشهاد جسته است و سپس گفتهٔ فرفوریوس را نقل‌کرده‌که گفته‌است : « پذیرفتن اندیشه‌های نادرست برای ما گران‌تر و سخت‌تر ازکشتن پدرانمان است » خمس رسائل ، ص ۷۶ .

۲ - ابن رضوان نیز دریکی از رساله‌های خود به ابن بطلان نظیر استدلال رازی را

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

وپایداری ونیرومندی او دراین باب نیازمند به بیان نیست و بیش ازآنست که بشمار آید و برخوانندگان کتابهای او آشکاراست که همّت او بیشتر مصروف این امر بوده است و گمان نمی کنم فیلسوف وطبیبی ازایرادهای اوبر کناره‌انده باشده[1] وبیشتر بلکه همهٔ ایرادات اوحق است واین نشان می‌دهد که او تا چه‌اندازه وسعت علم وذکاء طبع و کثرت تحصیل داشته است واگر ازعلّت اینکه متأخّران برافاضل متقدّمان این‌گونه ایرادات را وارد می‌سازند بپرسی می‌گویم این امر چند علّت دارد[2].

یکی سهو و غفلت که همهٔ ابناء بشردچارآن می‌گردند .

ودیگرچیرگی هویٰ برعقل است زیرا گاهی دربرخی‌ازامورهویٰ چنان چشم‌عقل‌را درمردی می‌پوشاند که دربارهٔ آن خطا می‌گوید خواه ازخطای خودآگاه باشد یا نباشد و سپس مردی خردمند و برکنار ازهویٰ به بررسی آن‌گفته می‌پردازد و دچارخطای مرد نخستین نمی‌گردد.

سدیگر آنکه صناعات (= علوم) بمرور ایّام افزون می‌گردد و بکمال نزدیک

بقیهٔ پاورقی ازصفحهٔ قبل

آورده و نام برخی‌ازمتأخران‌را که برمتقدمان خود خرده گرفته‌اندیاد کرده‌است ازجمله ارسطو که بنقض‌افلاطون پرداخته وثامسطیوس و فرفوریوس ویحیی‌النحوی که برارسطو پرداخته‌اند. خمس رسائل ، ص۷۵ .

---

۱ - عبارتی را که رازی دراین مورد ذکرکرده : « ولا احسب نجامنه احد من الفلاسفة ولا من الاطباء الا مشدوخاً » مورد اقتباس ابن جلجل قرارگرفته آنجا که گفته‌است: « وکان غیارا علی جمیع المولفین فلم یسلم احد من القدماء الا مشدوخاً ». طبقات الاطباء والحکماء ، ص ٤٤ .

۲ - ابن میمون نیز چنانکه پس ازاین خواهد آمد سه علت برای پیدا شدن شکوك درکلام جالینوس برمی‌شمارد یکی اشتباهات مترجمان و ناقلان ، و دیگرسهو و غفلت که هیچکس ازآن برکنارنیست ، سدیگرسوء فهم خود او.

می‌شود و آنچه‌را که دانشمندی گذشته در زمان درازی دریافته است دانشمندی آینده در زمانی کوتاه درمی‌یابد و مَثَل پیشینیان مَثَل مکتسبان و مَثَل پسینیان مَثَل مورثان است. اگر گفته شود که این موجب می‌گردد که دانشمندان متأخّر برتر از دانشمندان متقدّم باشند، می‌گویم این ادّعا را بطور مطلق نمی‌توان کرد مگر اینکه آن متأخّر به‌تکمیل آنچه را که متقدّم آورده‌است پرداخته باشد»[1].

رازی در این کتاب نه تنها درمسائل طبی برجالینوس خرده گرفته بلکه بسیاری از آراءِ فلسفی اورا نیزمورد تشکیک قرارداده است و این موجب شده که مورد ایراد ابن میمون قرار گیرد. ابن‌میمون در آغاز شکوك خود برجالینوس می‌گوید هدف من ازشکوکی که دراینجا یادمی‌کنم غیرازهدف رازی است زیرا رازی ایراد شکوك برجالینوس نکرده بلکه در اموری که مربوط بصناعت پزشکی نیست بردّ او پرداخته است و دراموری که بعلم پزشکی متعلّق است شکوکی براو وارد نساخته‌است[2]. دراین مورد می‌توان ازرازی دفاع کرد باینکه رازی خود را مقیّد نساخته که فقط به تشکیك درآثارطبی جالینوس

۱ - رازی، کتاب الشکوك، ص۱ و ۲. رازی نظیر این استدلال‌را با ابوحاتم کرده‌آنجا که ابو حاتم بر رازی ایراد گرفته که چرا او بمخالفت پیشینیان پرداخته در حالیکه او تابع آنان است و تابع نمی‌تواند برتر از متبوع و پیرو نمی‌تواند کامل تر از پیشوا باشد رازی در پاسخ گوید هر متأخری از فلاسفه وقتی همت بر نظر در مباحث فلسفی بگمارد و در آن راه ممارست کند و جهد ورزد و در موارد اختلاف بحث نماید گذشته از اینکه علم متقدم را بدست می‌آورد و یاد می گیرد چیزهای دیگری را هم با کثرت بحث و نظر در می‌یابد زیرا بحث و نظر و اجتهاد موجب زیادت و فضل می گردد. رسائل فلسفیة، ص ۳۰۱ بنقل از اعلام النبوة.

۲ - رد موسی بن میمون (مأخذ قبل)، ص ۷۷. ابن میمون با عقاید فلسفی واخلاقی رازی موافق نبوده است. او در کتاب «دلالة الحائرین»، ص ٤٤١ فقره‌ای ازکتاب العلم الالهی‌را که درذیل بحث از العلم الالهی رازی یاد خواهد شد نقل و رد کرده است.

بپردازد و اگر او درضمن شکوك خود سخن از حدوث وقدم عالم ، کون وفساد، زمان و مکان ، هیولی[1] و صورت ، خلاء و ملاء ، جسم و جوهر بمیان می‌آورد بعلّت آنست که جالینوس خود در کتابهای خود دراین مباحث سخن گفته است گذشته از اینکه در زمان رازی مباحث فلسفی نیز در کتب طبی مطرح می‌شد. علی بن ربن طبری در آغاز کتاب فردوس الحکمة از اینکه در کتاب طبّی بذکر هیولی[1] وصورت پرداخته اعتذار جسته باینکه می‌خواسته کتاب او جامع طب ابدان و طب انفس باشد [1] و ابوالحسن طبری درآغاز المعالجات البقراطیّة مباحث فلسفی که یک طبیب باید بداند پیش از مطالب طبی آورده است[2]. فقط دریک مورد رازی ازطب و فلسفه هر دو خارج گشته وآن در پایان شکوك است آنجاکه می‌گوید جالینوس زبان یونانی را بهترین وروان‌ترین زبانها دانسته و زبانهای دیگر را به صوت برخی از حیوانات تشبیه کرده است . سپس باو ایراد می‌گیرد که این‌گونه

۱ - علی بن ربن طبری ، فردوس الحکمة، ص۹ .

۲ - ابوالحسن الطبری ، المعالجات البقراطیة (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اسلر Osler Library دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه مک‌گیل شمارهٔ A. 286 k) ، و در ص ۷۶ گوید که اگر طبیب فیلسوف نباشد قابل اعتماد نیست. از دیر زمان سنت براین جاری بوده که طبیب بایدفلسفه بداند بقراط گفته‌است طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد این جمله را جالینوس پسندیده و کتابی بدین عنوان تألیف کرده‌است (Kühn 1, 53-63) و حنین آن را تحت این عنوان بعربی ترجمه کرده: « فی ان الطبیب الفاضل فیلسوف » حنین ، رساله ، شمارهٔ ۱۰۳ . نسخه‌ای ازین کتاب که بسال ۵۵۷ هجری نوشته شده در مجموعه‌ای که متعلق بشیخ علی علومی یزدی است یافت شده‌است. (نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، زیر نظر محمد تقی دانش پژوه وایرج افشار، تهران ۱۳۴۴) ؛ یکی از فیلسوفان نو افلاطونی بنام الیاس Elias درارتباط طب و فلسفه می گوید : پزشکان طب‌را به‌فلسفهٔ تن وفلسفه‌را به طب روح تعریف کرده‌اند رجوع شود به‌مقالهٔ تمکین Owsei Temkin تحت عنوان « مطالعاتی در بارهٔ طب اسکندرانی در دورهٔ متأخر » در مجلهٔ تاریخ طب *Bulletin of the History of Medicine* شمارهٔ ۳ ، سال ۱۹۳۵ ، ص ۴۱۸ .

سخن سخن‌عوام است واوندانسته که روانی وشیرینی زبان بستگی بعادت دارد وزبان‌عرب نزد عرب مانند یونانی‌است برای یونانی. وعرب زبان رومی‌را ثقیل می‌داند چنانکه رومی زبان عرب‌را[۱]. البتّه رازی این‌بحث‌را درپایان‌کتاب خود استطرداداً بمیان‌کشیده‌است. درکتاب الشکوك گاه‌گاه سخن از اقوال افلاطون[۲] و ارسطو[۳] و بقراط[۴] بمیان‌آمده و نام دانشمندانی همچون ثامسطیوس[۵] و ثاوفرسطس[۶] و خروسبس[۷] و انبدقلس[۸] و دیوقلس[۹] و ثالس[۱۰] و اسقلیبیادس[۱۱] و دیوسقوریدوس[۱۲] و ارسسطراطس[۱۳] در اثنای سخن آورده شده ونیزگاهی‌اشاره بنام برخی‌ازدانشمندان اسلامی همچون حنین بن اسحٰق[۱۴] وابوجعفر محمد بن موسیٰ شده و از دانشمند اخیر بعنوان « فیلسوف العرب » یادگردیده است[۱۵].

---

۱ - رازی ، کتاب الشکوك ، ص ۲۹ . ابن‌حزم نیز همین اعتراض را برجالینوس کرده است. رجوع شود به الاحکام ، ج ۱ ص ۳۲ .

۲ - شکوك ، صفحات ۲ ، ۶ ، ۱۲ ، ۱۳ .

۳ - شکوك ، صفحات ۲ ، ٤ ، ۲۳ .

٤ - شکوك ، صفحات ۱۸ ، ۲۱ .

٥ - Themistius شکوك ، ص ۲ .

٦ - Theophrastus شکوك ، ص ۲ ، ۳ .

۷ - Chrysippus شکوك ، ص ۹ .

۸ - Empedocles شکوك ، ص ٤ ، ۱۳ .

۹ - Diocles شکوك ، ص ۱۹ .

۱۰ - Thales شکوك ، ص ۱۸

۱۱ - Asclepiades شکوك ، ص ۱۱ .

۱۲ - Dioscurides شکوك ، ص ۱۸ .

۱۳ - Erasistratos شکوك ، ص ۲۰ .

۱٤ - شکوك ، ص ۱۰ .

۱٥ - شکوك ، ص ۱٦ . محمدبن‌موسی‌منجم یکی از فرزندان شاکراست که بفضل‌وعلم‌و تألیف درعلوم‌ریاضی‌اشتهار دارند محمدمذکور بسیار به‌حنین‌بن‌اسحق لطف‌داشت واوبسیاری از کتب طبی‌را برای محمدبن موسی ترجمه کرده‌است. ابن‌ابی‌اصیبعه ، عیون‌الانباء ، ص ۲۸۳ .

اودرچندجا اشاره بمردی کرده‌است که‌در بغداد بااو کتابهای جالینوس را می‌خوانده متأسفانه نام اورا ذکرنکرده وفقط ازاوبعنوان «رجل وجیه» یادکرده است[۱].

ارزش کتاب شکوك یکی درابنست که این کتاب پرده از روی بسیاری از کتابهای جالینوس که فقط نام‌آنها برای ما باقی‌مانده می‌گشاید ونشان می‌دهد که چه‌مباحثی‌درآنها مطرح بوده است. ودیگر اینکه بوسیلهٔ آن فصل جدیدی درمطالعه وتحقیق دراحوال وآثار وافکار رازی باز می‌شود. رازی دراین کتاب گاه گاه اشاره به‌برخی ازنقاط زندگی خود می‌کند[۲] وبسیاری ازآراءِ طبی وفلسفی واخلاقی خودرا صریحاً بیان می‌نماید واز همه مهم‌تر آنکه نام بسیاری ازآثارخودرا بمیان می‌آورد وتصریح می‌کند که چه مباحثی‌درآن‌ها مطرح شده است. دانشمندان تاکنون برای تحقیق درآثار رازی از فهرست ابن ندیم و رسالهٔ بیرونی‌وتاریخ الحکماء قفطی وعیون‌الانباء ابن ابی اصیبعه استفاده می‌کردند اکنون کتاب شکوك سند قدیم‌تر وقاطع‌تری است که باآن می‌توان موضوعات‌ومباحث‌برخی از کتب‌رازی‌را تعیین کردوهم‌تقدّم‌وتأخّروتاریخ‌تقریبی‌تألیف آنهارادانست.چنانکه‌دربارهٔ مطالعه درآثارجالینوس نیزکتاب رازی پس ازرسالهٔ‌حنین بن اسحٰق مهم‌ترین وقدیم‌ترین سند بشمارمی‌آید و ارزش سوم اینکه با این‌کتاب می‌توان بروش انتقادی رازی وهمچنین وسعت اطّلاع وقدرت فکرودانش دوستی او پی‌برد.

چون‌این‌نخستین‌باراست که‌کتاب‌شکوك‌رازی‌بطورتفصیل‌موردمطالعه‌وتحقیق‌قرار می‌گیرد[۳] لازم‌دانسته‌شد اشارهٔ اجمالی به‌مواردی که‌رازی‌نام ازآثارجالینوس‌برده بعمل‌آید

---

۱ - شکوك، صفحات ۸، ۱۶، ۲۸ . در ابن ابی اصیبعه از او بعنوان «صدیق نبیل» یاد شده است، عیون‌الانباء، ص ۴۱۶ .

۲ - درصفحهٔ ۲۰ ببرخی از مشاهدات طبی خود که درعراق وجبال برایش رخ داده ودرص ۲۱ و ۲۵ ببرخی‌از معالجات خود که دربیمارستان ری و بغداد وهمچنین درمنزل‌خود نموده اشاره‌کرده‌است ودرص ۲۱ تصریح کرده است که چه گونه هردو روش یعنی تجربه و قیاس را در درمانهای طبی بکار می‌برده‌است.

۳ - دانشمند مأسوف‌علیه‌پول کراوس درکتاب جابر بن حیان‌خود ج ۲، ص ۱۷۰ وعده

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

وهمچنین مواردی که از کتابهای خود نام برده بیان شود ودرهردومورد فقط یکی دوسه بار بکتاب الشکوك ارجاع داده شود شکی نیست که پس‌ازتصحیح کامل کتاب وآماده ساختن‌آن برای‌چاپ فهرست کاملی ضمیمهٔ آن خواهدگردید که همهٔ مواردی‌راکه‌رازی نام از کتابهای جالینوس وکتابهای خود می‌برد در برداشته باشد زیرا پس ازاین هرکه بخواهد دربارهٔ جالینوس‌ورازی وهمچنین‌دربارهٔ تاریخ انتقادات ومناقشات علمی‌بتحقیق بپردازد ناگزیراست به‌کتاب شکوك رازی مراجعه‌کند.

الف) نام‌کتابهای جالینوس که درشکوك‌آمده بترتیب الفبا بانضمام نام فارسی و معرفی‌آن‌ها.

آراء بقراط وافلاطن[۱] (= اندیشه‌های بقراط وافلاطون)

جالینوس این‌کتاب را در ده مقاله قرارداده و غرض او دراین‌کتاب اینست‌که بیان‌کندکه افلاطون دربیشتراز گفته‌های خود موافق بقراط بوده وازاو اخذکرده‌است وارسطوکه باآن دومخالفت ورزیده خطاکرده‌است. این‌کتاب بوسیلهٔ ایوب رهاوی و سپس حنین بن اسحٰق بسریانی ترجمه شده وحبیش‌آن را برای محمد بن موسی[۱] بعربی ترجمه کرده‌است[۲].

بقیهٔ پاورقی ازصفحهٔ قبل

داده‌بودکه‌کتاب‌الشکوك رازی را تحت‌عنوان لاتینی Dubitationes in Galenum بچاپ برساند وآن را جزء دوم برای «رسائل فلسفیة» قرار دهد ولی خودکشی ناگهانی اودرسال ۱۹٤٤ این آرزو را بخاك برد. سلیمان پینس نیز مقالهٔ‌کوتاهی بزبان فرانسه تحت عنوان «انتقاد رازی برجالینوس» نوشته که درمجموعهٔ مقالات آکادمی تاریخ علوم شمارهٔ ۸ ص ٤۸۰-٤۸۷ چاپ شده است. در زبان فارسی آقای استاد فروزانفر در درس تاریخ ادبیات از سلسلهٔ انتشارات موسسه‌وعظ وخطابه (سال دوم ص ٤٦ - ۳٦) شکوك رازی را مورد بحث و تحلیل قرار داده است.

۱ - رازی، شکوك، صفحه‌های ۹، ۱۹، ۲۲.

۲ - حنین، رساله، شمارهٔ ٤٦.

الاخلاق[1] **(= اخلاق)**

جالینوس این کتاب‌را درچهارمقاله نوشته ودرآن به‌بیان اخلاق واسباب‌ودلائل ودرمان‌آن پرداخته‌است. کتاب فوق‌بوسیلهٔ یکی ازصابیان بنام منصور بن اثاناس‌بسریانی وبوسیلهٔ حنین بن اسحٰق برای محمد بن موسی بعربی ترجمه شده‌است[2].

الادویة المفردة[3] **(= داروهای ساده)**

دارای یازده مقاله بوده‌است جزء اول‌آن شامل پنج مقاله بوسیلهٔ یوسف خوری وسپس ایوب رهاوی بسریانی ترجمه شده وحنین ترجمهٔ آن دو را درست نیافته لذا خود آن‌را برای سلمویه ترجمه کرده است جزء دوم‌آن‌را سرجس (= سرکیس) ترجمه‌کرده وحنین بخواهش یوحنا بن ماسویه‌آن‌را مقابله‌نموده ولی حبیش‌آن‌را برای احمد بن موسیٰ بعربی ترجمه کرده‌است[4].

الاسطقسات علی رای بقراط[5] **(= عناصر بنابر رای بقراط)**

دارای یک مقاله بوده وجالینوس خواسته بیان کند‌که‌همهٔ اجسامی که قابل کون و فسادند اعم ازحیوان ونبات‌واجسامی که از زمین زاده می‌شوند (= معدنیات) ازارکان چهارگانه یعنی‌خاك وآب‌و هوا و آتش بوجود می‌آیند. حنین بن اسحٰق این‌کتاب‌را برای بختیشوع بن جبریل بسریانی وبرای ابوالحسن علی بن یحییٰ بعربی ترجمه‌کرده است[6].

اصناف الحمیّات[7] **(= اقسام تب‌ها)**

دارای‌دومقاله‌بوده ودرآن اجناس وانواع تب‌هارا بیان‌کرده است. این‌نخستین

۱ - رازی، شکوك، صفحه های ۱۰،٦

۲ - حنین، رساله، شمارهٔ ۱۱۹.

۳ - رازی، شکوك، ص ۱۵.

٤ - حنین، رساله، شمارهٔ ۵۳.

۵ - رازی شکوك، صفحه‌های ۱۲،۱۳،۱٤،۱۸

٦ - حنین، رساله، شمارهٔ ۱۱.

۷ - رازی، شکوك، ص ۲۱.

کتابی بوده است که حنین از جالینوس بسریانی ترجمه کرده و سپس درسنین کمال آن را تصحیح واصلاح نموده‌است ونیزآن‌را برای ابوالحسن احمد بن موسی بعربی ترجمه کرده است[۱].

الاعضاء الآلمة[۲] (= عضوهای دردناك)

ابن ابی اصیبعه ازاین کتاب بعنوان «تعرّف علل الاعضاء الباطنة» نام می‌برد وسپس گوید که به «المواضع الآلمة» نیزمعروف است[۳] این کتاب دارای شش مقاله‌است ودرآن دلائلی که با آن براحوال اعضای باطنه هنگام حدوث بیماری استدلال می‌شود بیان شده است. این کتاب دوباربوسیلهٔ سرجس ترجمه‌شده وسپس‌حنین ترجمهٔ آن‌رابرای اسرائیل بن زکریا معروف به طیفوری اعادت نموده و حبیش آن را برای احمد بن موسی[۱] ترجمه کرده است[۴].

الاغذیة[۵] (= غذاها)

این کتاب دارای سه مقاله است ودرآن خوردنی‌ها ونوشیدنی‌هائیکه مورد اغتذا قرارمی‌گیرد وقوای هریک ازآنها بیان شده است. این کتاب بوسیلهٔ سرجس و ایوب وحنین بسریانی ترجمه شده ونیزحنین‌آن را بعربی برای اسحٰق بن ابراهیم طاهری وحبیش برای محمد بن موسی[۱] بعربی ترجمه کرده‌است[۶].

---

۱ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۱۷ .

۲ - رازی ، شکوك ، ص ۱۸ .

۳ - ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، ص ۱۳۶ .

٤ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۱۵ .

٥ - رازی ، شکوك ، ص ۲۳ .

٦ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ٧٤ ؛ تحریری از این کتاب که بوسیلهٔ نجیب‌الدین محمد بن علی سمرقندی صورت گرفته درکتابخانهٔ مجلس شورای ملی تهران موجود است (فهرست ، ج ٤ تألیف عبدالحسین حائری) ، ص ۲۸۱ .

الامراض الحادّة[۱] (= بیماریهای سخت)

حنین نام این کتاب را «فی تدبیرالامراض الحادّة علی رای بقراط» ضبط کرده و گفته‌است که دارای یک مقاله‌است و اوآن‌را برای بختیشوع بسریانی و برای محمد بن موسی[۱] بعربی ترجمه کرده است[۲]. جالینوس کتاب دیگری نیز درتفسیر کتاب فوق نوشته که حنین ازآن بعنوان: «تفسیره لکتاب تدبیرالامراض الحادّة» یاد می کند[۳].

البحران[۴] (= بحران)

دارای سه مقاله بوده وجالینوس درآن چگونگی شناخت بحران و زمان آن و عواقب آن‌را بیان کرده‌است. این کتاب را نخست سرجس بسریانی ترجمه کرده وسپس حنین آن را برای یوحنا بن ماسویه تصحیح نموده وهمو آن‌را برای محمد بن موسی[۱] بعربی ترجمه کرده‌است[۵].

البرهان[۶] (= برهان)

درپانزده مقاله است و او درآن راه تبیین آنچه را ضروری است بیان‌کرده و غرض ارسطوهم درکتاب چهارم خود درمنطق همین بوده است. این کتاب در زمان حنین بسیار نایاب بوده چنانکه او در بلاد جزیره و شام و فلسطین و مصر بجستجوی آن پرداخته تا آنکه در دمشق نیمی از آن‌را یافته و پیش ازآن جبریل قسمتی دیگر را یافته بوده است حنین قسمتی ازآن‌را بسریانی ترجمه کرده وعیسی بن یحیی آنچه راکه ازمقالهٔ دوم تا مقالهٔ یازدهم یافته و اسحق بن حنین از مقالهٔ دوازدهم تا پانزدهم بعربی ترجمه

۱ - رازی، شکوك، ص ۲۷.
۲ - حنین، رساله، شمارهٔ ۹۲.
۳ - حنین، رساله، شمارهٔ ۷۸.
۴ - رازی، شکوك، ص ۲۱، ۲۷.
۵ - حنین، رساله، شمارهٔ ۱۸.
۶ - رازی، شکوك، ص ۲، ۱٤، ۱۹.

کرده‌اند[۱].

التجربة الطّبیة[۲] (=آزمایش پزشکی)

دارای یک مقاله است و در آن حجج و براهین اصحاب تجارب و اصحاب قیاس علیه یکدیگر بیان شده وحنین بن اسحٰق آن‌را بسریانی برای بختیشوع ترجمه کرده‌است[۳].

تدبیرالاصحّاء[۴] (= تدبیر برای تندرستان)

قفطی کتاب فوق‌را ضمن شانزده کتابی که متطببان پی در پی می‌خوانندآورده و گفته که حبیش شش مقاله از آن‌را ترجمه کرده‌است[۵].

تشریح الحیوان[۶] (= تشریح جانوران)

حنین دو کتاب یکی بنام «تشریح الحیوان المیّت» و دیگری بنام «تشریح الحیوان الحیّ» ازاو یاد کرده‌است که اولی دارای یک مقاله ودومی دارای دومقاله‌است وهردو یک‌بار بوسیلهٔ ایوب و باردیگربوسیلهٔ خود حنین بسریانی ترجمه شده وسپس هردو را حبیش برای محمد بن موسی بعربی ترجمه کرده است[۷].

تفسیر کتاب البقراط فی طبیعة الانسان[۸] (=گزارش کتاب بقراط درطبیعت آدمی)

---

۱ ـ حنین، رساله، شمارهٔ ۱۱۵.

۲ ـ رازی، شکوك، ص۲،۳.

۳ ـ حنین، رساله، شمارهٔ ۱۰۹. پس از این دربارهٔ «التجربةالطبیة» بحث خواهدشد.

٤ ـ رازی، شکوك، ص۲۲.

٥ ـ قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۱۲۹. کتاب تدبیر الاصحاء مورد استفادهٔ دانشمندان پس از رازی بوده چنانکه اخوینی در کتاب هدایة المتعلمین، ص ۷۷٦ از آن یاد کرده و هم اکنون نسخه‌ای از آن در دارالکتب المصریة، ۲۷۱۷ (۲)، طب ۱۰۲٤ موجود است. فهرس المخطوطات المصورة، الجزء الثالث العلوم، القسم الثانی الطب، ص٤۲.

٦ ـ رازی، شکوك، ص۱۰.

۷ ـ حنین، رساله، شمارهٔ ۲٦،۲٥.

۸ ـ رازی، شکوك، ص ۱۲، ۱٤.

دارای سه مقاله است نخست حنین آن را بسریانی ترجمه کرده وسپس همو قسمتی ازآن را وعیسی بن یحیی قسمتی دیگر را بعربی ترجمه کرده‌اند[۱].

تفسیر کتاب الفصول[۲] (=گزارش کتاب الفصول)

دارای هفت مقاله است این کتاب را نخست ایوب رهاوی و سپس جبرئیل بن بختیشوع ترجمه کرده‌اند وحنین هردورا نپسندیده وباصلاح آن پرداخته است و بعد خود بخواهش احمد بن محمّد معروف بابن‌مدبّر یک مقاله از آن‌را ترجمه کرده وچون محمدبن موسی[۱] آن‌را دیده ازحنین خواسته که قسمت آخر کتاب را بعربی ترجمه کند واوهم ترجمه کرده‌است[۳].

تقدمة المعرفة[۴] (= شناخت پیشین)

حنین نام این کتاب را «فی نوادر تقدمة المعرفة» ضبط کرده و گفته که دارای یک مقاله‌است وجالینوس درآن به ترغیب برتقدمهٔ معرفت پرداخته وحیله‌های لطیفی‌را که بوسیلهٔ آنها بدان دست یافته می‌شود یادکرده است. این کتاب نخست بوسیلهٔ ایوب و سپس بوسیلهٔ حنین بسریانی ترجمه شده وعیسی بن یحیی آن را برای ابوالحسن ترجمه کرده‌است[۵].

حرکة العضل[۶] (= حرکت عضله)

---

۱ ـ حنین، رساله، شمارهٔ ۱۰۲.

۲ ـ رازی، شکوك، ص ۱۱.

۳ ـ حنین، رساله، شمارهٔ ۸۸. درهدایة المتعلمین، ص ۳۲۱ از آن یاد شده‌است.

۴ ـ رازی، شکوك، ص ۲۷.

۵ ـ حنین، رساله، شمارهٔ ۶۹. اصل تقدمة المعرفة از بقراط بوده علی بن ربن طبری ابوابی از این کتاب را درفردوس الحکمه، ص ۳۱۳ مورد استفاده قرارداده واخوینی نیز از کتاب نوادر تقدمة المعرفهٔ جالینوس یاد کرده است. هدایة المتعلمین، ص ۷۵۱.

۶ ـ رازی، شکوك، ص ۲۲.

دارای دومقاله‌است ودرآن حرکات مختلف عضلات و همچنین ارادی یاطبیعی بودن حرکت نفس بیان شده است . این کتاب را حنین بسریانی و اصطفن بعربی ترجمه کرده است وحنین ترجمهٔ عربی را بخواهش محمد بن موسی با اصل یونانی مقابله کرده وباصلاح آن پرداخته است[۱] . جالینوس کتابی دیگر بنام «فی العضل» دارد که حبیش بن الحسن آن را برای محمد بن موسی بعربی ترجمه کرده‌است[۲].

حیلة البرء[۳] (= چارهٔ بهبود)

دارای چهارده مقاله است که درآن چگونگی درمان هر یک از بیماریها بروش قیاس بیان شده شش مقالهٔ اول را سرجس بسریانی ترجمه کرده در زمانی که در ترجمه ضعیف بوده وسپس به‌ترجمهٔ هشت مقالهٔ دیگر پرداخته وحنین بخواهش سلمویه دوباره ترجمه کرده وآن طعمهٔ حریق گردیده وپس ازچند سال آن را برای بختیشوع بن جبریل ترجمه کرده است وسپس حبیش بن الحسن آن را از سریانی بعربی برای محمد بن موسی ترجمه کرده‌است[۴].

الذبول[۵] (= ذبول)

دارای یک مقاله‌است ودرآن طبیعت وانواع این بیماری و تدبیر درمان آن بیان گردیده این کتاب بوسیلهٔ اصطفن وعیسی بعربی ترجمه شده وحنین آن را بسریانی ترجمه کرده است[۶].

الرعشة والنافض[۷] (= رعشه وتب لرزه)

۱ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۳۹.

۲ - « « « ۸.

۳ - رازی ، شکوك ، ص ۵، ۱۸، ۲۰.

٤ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۲۰ .

۵ - رازی، شکوك ، ص ۲۲.

٦ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۷۲.

۷ - رازی ، شکوك ، ص ۱۱ .

حنین کتابی تحت عنوان « فی الرعشة والنافض والاختلاج والتشنّج » ازجالینوس نام برده وگوید که او آن‌را بسریانی وحبیش بعربی ترجمه کرده‌است[۱] .

الصناعة الصغیرة[۲] (= صناعت صغیر)

دارای یک مقاله است وجالینوس درآغاز آن گفته‌است که مجمل آنچه‌را که در شروح و تلخیصات خودآورده دراین کتاب ذکر نموده ودرحقیقت مضمون این کتاب نتایج آن کتابها است[۳] .

العلل والأعراض[۴] (= بیماریها وعارضه‌ها)

دارای شش مقاله‌است سرجس دوبار این کتاب را بسریانی ترجمه کرده وسپس حنین آن‌را برای بختیشوع بن جبریل بسریانی وحبیش آن‌را برای ابوالحسن علی بن یحیی بعربی ترجمه کرده‌است[۵] .

قاطاجانس[۶] (= قاطاجانس)

ابن ابی‌اصیبعه درذیل کتاب« ترکیب الادویة » جالینوس گوید که این کتاب اکنون دردوجزء جداگانه‌است وممکن‌است اسکندرانیان که آشنائی کامل بآثارجالینوس داشته‌اند این عمل‌را انجام داده‌باشند جزء اول بکتاب « قاطاجانس » معروف‌است که دارای هفت

---

۱ ـ حنین ، رساله ، شمارهٔ ۶۰ .

۲ ـ رازی ، شکوك ، ص ۲۱ .

۳ ـ ابن ابی‌اصیبعه ، عیون الانباء ، ص ۱۳٤ . نسخه‌ای ازاین کتاب درکتابخانهٔ ایاصوفیا بشمارهٔ ۳۵۸۸ (۲)-ف ۷۵۷ موجود است . فهرس المخطوطات المصورة ، ص ۱۲۳ .

٤ ـ رازی ، شکوك ، ص ۲۱،۵ .

۵ ـ حنین ، رساله ، شمارهٔ ۱٤ . نسخه‌ای ازاین کتاب درکتابخانهٔ احمد الثالث بشمارهٔ ۲۱۱۰ (۳) ـ ف ۱۱۵٦ موجوداست . فهرس المخطوطات المصورة ، ص ۱۲۹ .

٦ ـ رازی ، شکوك ، ص ۱۸ .

مقاله‌است[۱].

القوی الطبیعیّة[۲] (= نیروهای طبیعی)

دارای سه مقاله‌است ودرآن قوای طبیعی سه‌گانهٔ بدن یعنی حابله ومنمیه وغاذیه را بیان کرده‌است . این کتاب بوسیلهٔ سرجس وسپس بوسیلهٔ حنین بسریانی ترجمه‌شده وحنین نیزمقاله‌ای ازآن را برای اسحٰق بن سلیمان بعربی ترجمه کرده است[۳] .

قوی‌النفس تابعة لمزاج البدن[۴] (= نیروهای نفس تابع مزاج تن است)

دارای یک مقاله است وآن را ایوب و پس ازاو حنین بسریانی ترجمه کرده‌اند وحبیش آن‌را از روی ترجمهٔ حنین برای محمدبن موسیٰ ترجمه کرده‌است ومحمد بن موسیٰ با یاری اصطفن یونانی آن را مقابله کرده وبرخی ازمواضع آنرا اصلاح نموده‌اند[۵].

مایعتقده رأیاً[۶] (= اعتقادات او)

این کتاب دارای یک مقاله است و درآن آنچه را که دانسته شده ودانسته‌نشده بیان کرده است. این کتاب یک بار بوسیلهٔ ایوب وباردیگربوسیلهٔ حنین بسریانی ترجمه شده و همچنین یک بار بوسیلهٔ ثابت بن قرّه برای محمد بن موسیٰ و بار دیگر بوسیلهٔ

---

۱ - ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، ۱۳۴ .اخوینی ازاین کتاب درهدایةالمتعلمین ، ص۴۱۸ استفاده کرده. ابن الاخوة می‌نویسد : جراحان در امر زخم‌ها و سرهم‌ها باید آشنا بکتاب قاطاجانس جالینوس باشند. معالم‌القربة فی‌احکام الحسبة ، ص۱۶۹ .

۲ - رازی، شکوک، ص۱۰،۲۲ .

۳ - حنین، رساله، شمارهٔ ۱۳ .نسخه‌ای‌ازاین کتاب‌در کتابخانهٔ‌احمدالثالث‌بشمارهٔ ۲۱۱۰ (۱) طب - ف ۱۱۵۶ موجوداست. فهرس المخطوطات المصورة،ص۱۴۹ و نیز مردی بنام خجندی این کتاب‌را شرح کرده است ونسخه‌ای ازآن‌در کتابخانهٔ مجلس موجوداست(فهرست ج ۴ تألیف حائری) ، ص ۲۷۷ .

۴ - رازی، شکوک ، ص۵ ،۲۲ .

۵ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۱۲۳ . در هدایة المتعلمین ، ص ۱۲۹ ازآن یادشده‌است.

۶ - رازی ، شکوک ، ص۲ ،۳،۶ .

عیسی بن یحیی[۱] بعربی ترجمه شده‌است[۱].

المزاج[۲] (= مزاج)

این کتاب دارای سه مقاله‌است دردومقالهٔ اول اصناف مزاج بدنهای حیوانات ودرمقالهٔ سوم اصناف مزاج داروهارا بیان کرده‌است. این کتاب یکبار بوسیلهٔ سرجس وبار دیگر بوسیلهٔ حنین بسریانی ترجمه شده وحنین نیزآن را بعربی برای اسحٰق بن سلیمان ترجمه کرده‌است[۳].

منافع‌الاعضاء[۴] (= سودهای اعضا)

دارای هفده مقاله است و در آن حکمت خداوند در اتقان و استوار گردانیدن اعضای مختلف انسان بیان شده. این کتاب‌را سرجس وسپس حنین بسریانی ترجمه کرده‌اند وحبیش آن‌را بعربی برای محمد ترجمه کرده‌است وحنین آن‌را اصلاح وسپس مقالهٔ هفدهم را بعربی ترجمه کرده‌است[۵].

المنی[۶] (=آبِ مردی)

این کتاب دردومقاله‌است وجالینوس دراین کتاب بیان می‌کندکه چیزی که ازآن جمیع اعضای بدن بوجودمی‌آید خون‌نیست چنانکه ارسطو گمان کرده،بلکه جمیع اعضای اصلیّه که اعضای سفید است ازمنی بوجود می‌آید وفقط گوشت سرخ است که ازخون پیدا می‌شود. حنین این کتاب‌را بسریانی برای سلمویه وبعربی برای احمد بن موسی[۱] ترجمه کرده است[۷].

---

۱ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۱۱۳ .

۲ - رازی ، شکوك ، ۱۵،۱۶،۱۸ .

۳ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۱۲ .

٤ - رازی ، شکوك ، ص۱،۲،۵،۱۱ .

٥ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ٤۹ .

٦ - رازی،شکوك،ص۲۲ .

۷ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ٦۲ .

المیامر[۱] (= میامر)

ابن ابی اصیبعه می‌گوید که کتاب ترکیب‌الادویهٔ جالینوس در دوجزءِ جداگانه — اولی معروف به «قاطاجانس» ودومی به «میامر» — در دست‌است. کتاب میامر دارای ده مقاله‌است ومیامر جمع میمراست بمعنی‌طریق وممکن‌است وجه تسمیه مبنی براین باشد که این کتاب طریق درست بسوی استعمال ادویهٔ مرکّبه‌است[۲].

النبض‌الکبیر[۳] (=کتاب بزرگ درنبض)

حنین‌می‌گوید جالینوس‌خود گفته که این کتاب دریک مقاله‌است ولی‌من مقاله‌ای بیونانی باین‌نحویافتم وگمان نمی کنم که ازجالینوس باشد زیرا تمام مسائل مربوط به‌نبض‌را دربرندارد وممکن است که او وعده داده و بعد فرصت نوشتن‌آن را نکرده و برخی از کذّابان این مقاله‌را ساخته ودرفهرست اوافزوده‌اند و نیزاحتمال دارد که او مقاله‌ای در این باره نوشته ومانند بیشتراز کتابهای او ازبین رفته باشد وسپس این مقاله بجای آن‌جعل گردیده‌است . این کتاب را سرجس به‌سریانی‌ترجمه کرده‌است[۴] .

ب) مواردی که رازی اشاره بکتابهای خودکرده با ارجاع به‌رسالهٔ بیرونی :

سمع الکیان (=سماع طبیعی) ، بیرونی شمارهٔ ۵۷ .

درکتاب الشکوك (ص۱۰) گوید :

« وقد افردنا لبعض رای من زعم ان التغیرات کمون و ظهور فی کتاب سمع‌الکیان من قرأها علم ان فی‌هذا الکلام تقصیرعما یحتاج الیه » .

---

۱ - رازی ، شکوك ، ص۱۸ .

۲ - ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، ص ۱٤٤ ؛ کلمهٔ «میمر» سریانی‌است و Mêmrâ تلفظ می‌شود. رجوع شود به دزی ، ذیل قوامیس عرب (باریس۱۹۲۷)ج۲، ص۶۳۱ .

۳ - رازی ، شکوك ، ص۲۷ .

٤ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ٦٦ .

فی الرّد علی السرخسی فی امرالطّعم المرّ[1] (= در ردّ بر سرخسی دربارهٔ مزهٔ تلخ)، بیرونی ۸۲

در شکوك (ص ۱۷) هنگام سخن در بارهٔ استدلال بر عمل دارو از جهت طعم گوید:

« وقد افردنا لهذه المطالبات مقالة جعلنا رسمها فی الرّد علی احمد بن الطیّب السرخسی فی امرالطعم المرّ ».

فی انّ مرکزالارض ینبوع البرد(= دراینکه مرکز زمین منبع سرمااست)، بیرونی ۷۷. درشکوك (ص۱۷) گوید:

« وکان جالینوس یری ان الرکن البارد هوالارض فقد وجب علیه ان الارض باردة باطلاقه والبارد باطلاق هوالذی لاشیٔ ابرد منه فهو اذن ابرد من الجمد وفی ذلک مخالفة الحسّ وتحتاج فی حلّ هذا الشک الی کلام کثیروقد افردنا لذلک مقالة ».

فی کیفیّة الابصار[2] (= درچگونگی دیدن)، بیرونی ۱۰۵

درشکوك (ص ۵) گوید:

« وقد افردت النّظر فی هذا الرای مقالة ضخمة و بیّنت ان الابصار یکون بتشبّح الاشباح فی البصر وتعصّب ما قاله فی هذا الرای فی کتاب البرهان وفی سائر کتبه تعصّبا شافیا وما قلته هاهنا یجری فی غرض کتابنا هذا ».

فی الازمنة والاهویة (= درزمانها وهواها)، بیرونی ۸۵

درشکوك (ص ۲۵) هنگام بحث برسخن جالینوس مبنی براینکه برخی از طبایع حالشان درتابستان بهتراست گوید:

« ولکن لاینبغی ان یطول الکتاب بحلّه ولا بالجملة شیٔ من الشکوك التی فی کلامه فی الازمنة لانّها کثیرة جدًّا ونحتاج فیها من الکلام الی اضعاف هذا الکتاب ولانّا عازمون

۱ - دربارهٔ سرخسی در ص ۴۷ - ۴۵ این کتاب بحث بمیان آمد.

۲ - رجوع شود به ص ۹۷ این کتاب.

وبالله التوفیق علی عمل کتاب فی الازمنة نخصّه بهذا المعنی و نبحث فیه عمّا فی هذه المقالة وما فی کتاب الاهویة بحثا مستقصی ان شاءالله تعالی».

فی کیفیّة الاغتذاء (= درچگونگی اغتذا)، بیرونی ۶۷

درشکوك (ص۱۲) هنگام سخن دربارهٔ انجذاب واقسام آن گوید:

«وهذه ونحوها شکوك منحلة لولا انا لانحبّ تطویل هذا الکتاب بها لذکرنا حلها اجمع وقد ذکرنا ذلك فی المقالة عملناها فی کیفیّة الاغتذاء».

فی وجوب الاستفراغ فی اوائل الحمّیات (= درلزوم استفراغ پیش ازتب‌ها)، بیرونی ۴۰.

درشکوك (ص۲۴) هنگام سخن دربارهٔ اینکه برای چه مزاجهائی پیش ازاوقات نوائب (= نائبه‌ها، نوبه‌ها) امساك ازغذا ویا استفراغ لازم است گوید:

«وقد ذکرنا ذکراً تامّا فی مقالة جعلنا عنوانها فی الاستفراغ فی ابتداء الحمّیات».

اختصار کتاب النبض الکبیر (= تلخیص کتاب بزرگ درنبض). بیرونی ۱۰۸

درشکوك (ص ۲۷) گوید:

«النبض الکبیر. انّ هذا الکتاب علی جلالته وشرفه کتاب کثیر الشکوك جدّا وقد عزمت والله المعین علی افراد شکوکه بکتاب نخصها استقصی فیه القول فیها».

فی البحث عمّا قیل فی کتاب الاسطقسات [و] فی طبیعة الانسان[1] (= در بحث دربارهٔ آنچه که دردو کتاب یعنی اسطقسات وطبیعة الانسان گفته شده). بیرونی ۸۶

ما قالت القدماء فی المبادی والکیفیّات (= آنچه که پیشینیان در بارهٔ مبادی و کیفیّات گفته‌اند)، بیرونی ۸۷.

درشکوك (ص۱۲) گوید:

«کتابه فی الاسطقسات علی رای بقراط وکتابه فی تفسیر کتاب البقراط فی طبیعة الانسان

---

۱ - چنانکه ازشکوك برمی‌آید «کتاب اسطقسات» و «فی طبیعة الانسان» دوکتاب است لذا لازم دیده شد که واوی میان این دو درنص بیرونی افزوده شود.

انا نحتاج ان نحکی قبل ذکرنا ما فی هذین الکتابین مما لم یسلکث فیه جالینوس سبیل البرهان اصل القوم الذین یناقضهم جالینوس فنقول انهم یقولون... »

وپس ازبحثی مستوفی دربارهٔ موضوع فوق گوید:

« فقدبین انّ الکلام المکتوب فی کتاب الاسطقسات و کتاب طبیعة الانسان لاینافض من وضع ان هیولی النار والهواء والماء والارض اجرام صغار لاینقسم وان یتولد للکیفیات.... وقد افردنا للبحث عن تفصیل ما قیل فی هذین الکتابین ممّا تنحو نحو مناقضة هذا الرای ، وعن ما قال القدماء فی الاسطقسات والمبادی والکیفیات کتابا » .

فی جوّ الاسراب[1] (= درهوای نقاط زیرزمینی) ، بیرونی ۷۸ .

در شکوك (ص ۲۳) در هنگام بحث برسخن جالینوس مبنی براینکه اجواف (= سوراخها وشکافهای زیرزمین) درزمستان وبهارگرم‌تراست. گوید:

« وقدبیّنا فی مقالة مفردة ان الحرارة التی نحسّها فی الشتاء فی ماء العیون واهویة المواضع الغامرة لیست من اجل انها فی نفسها فی هذه الحالة اسخن منها فی الصیف لکن نحن نحسّها من اجل برد ابداننا کذلک کما نحس الماء الفاتر بعددخول الحمام وسخونة ابداننا بارد وان شئت تقف عن جمیع ما قلناه فی هذا الباب فاقرء هذه المقالة » .

النفس الصغیر (= کتاب کوچک درنفس) ، بیرونی ۱۳۱

النفس الکبیر (= کتاب بزرگ درنفس) ، بیرونی ۱۳۲

« وفیما ردّ به علی خروسبس فی عوارض النفس شکوك کثیرة لم یجب ان یطول بها هذا الکتاب لانا عازمون علی ان نکتب فی هذا الفن کتابا نستقصیه انشاءالله تعالی ونذکر فی هذا الکتاب ما یتشکل علیه فی کتاب الاخلاق» .

وهمچنین درموارد زیربحث‌هائی‌را بمیان‌آورده که با موضوعات برخی ازکتابهای اوتطبیق می کند هرچند نامی ازآن کتابها که نوشته یا می‌خواهد بنویسد نیاورده‌است :

---

۱ ـ کلمهٔ اسراب جمع‌سرب‌است بمعنی خانهٔ زیرزمین ناصرخسرو (دیوان‌ص۳۶) گوید:

درهزیمت چون زنی بوق ار بجایستت خرد ور نه مجنونی چرا می پای کوبی درسرب

فی العلّة التی صار الخریف ممرضا (= در علّت اینکه پائیز فصل بیماری آور است)، بیرونی ۵۰

درشکوك (ص ۲٤) هنگام بحث برسخن جالینوس دائر براینکه انقلاب اوقات سال موجب بیماری می گردد، گوید:

« هذا الشك ینحل عن جریان الانقلاب فی الطبیعة یجعل فی السنة زمانین اوثلثة علیٰ طبیعة واحدة فانّه اذا صار الصیف خریفا کان خریفا فی سنة مخرج بذلک عن الاعتدال لامحالة فهذا الانقلاب بتولد الامراض اولی ».

فی العلّة الّتی لها یضیق النظر فی النور ویتّسع فی الظلمة (درعلّت آنکه دیده دربرابرنورتنگ ودرتاریکی گشاده می گردد). بیرونی ۱۰۶

درشکوك (ص ۵) آنجاکه درباره ابصار بحث می‌کند گوید:

« ومنها قوله انا اذا غمضنا احدی العینین اتسع نقب الناظر من الاخرفیعلم یقینا انّه یملاه جوهر جسمی وکان هذا الجوهر الجسمی لایجری الیه الّا فی حال تغمض الاخریٰ لم‌یکن یتّسعان جمیعاً فی حالة ویضیقان فی اخریٰ وقدنجدالنواظر کلّها یتّسع فی الظلمة ویضیق فی النور ».

فی اللّذة (درلذت)، بیرونی ٦٤

فیماجری بینه وبین شهیدالبلخی فی اللّذة (درماجرای بحث میان او وشهیدبلخی درباره لذّت)، بیرونی ٦٥

درشکوك (ص٦) گوید:

« فان ظن ظانّ انجالینوس یریٰ انّ ما ینال الانسان من عوره من اللذّة یرجح علی ما یصل الیه من الالم او یوارثه (ظ : یوازیه) فلیعلم ان فلاطن وسایرالطبیعیین . قد اجمعوا علیٰ انّ اللّذة رجوع الی الطبیعة بالراحة من مولم .

فی مقدارمایمکن انیستدرك من النجوم عند من قال انّها احیاء ناطقة و من لم‌یقل ذلك (= دراندازه آنچه که ممکن است ازستارگان ادراك گردد نزد آنانکه قائل هستند

باینکه ستارگان زنده و گویا هستند و آنانکه قائل باین مطلب نیستند)، بیرونی ۹۷ درشکوك (ص۹) درپایان شکوك بر کتاب برهان گوید:

«وقال جالینوس فی السابعة عشر اقوالاً یروم ان یثبت بها ان الشمس والکواکب احیاء ناطقة لایقارب البرهان ولایلازمه بتّة وهذا ایضاً ممّاینبغی ان یظن به انه قاله لمساعدة اهل زمانه»[1].

مطالبی که در کتاب شکوك مطرح گردیده بیشتر مربوط به طب است وفقط در آغاز شکوك آنجاکه رازی سخن از کتاب البرهان جالینوس می‌آورد به‌بحث درمسأله حدوث و قدم عالم می‌پردازد بدین مناسبت دراینجا مسأله فوق را مورد بررسی بیشتری قرار می‌دهیم.

کتاب البرهان نخستین کتابی است که رازی بذکر شکوك آن پرداخته او می‌گوید که این کتاب پس از کتابهای آسمانی جلیل‌ترین وسودمندترین کتاب نزد من است ونخستین ایراد خودرا برجالینوس که مربوط به قدم وحدوث عالم است چنین بیان می‌کند:

«او (= جالینوس) در مقالهٔ چهارم از کتاب البرهان گفته است که عالم فاسد نمی‌شود زیرا اگر عالم فساد پذیربود نه‌اجسامی که درآن است بیک حال درنگ می‌کرد ونه ابعاد و مقادیر وحرکاتی که درمیان اجسام است و نیز روا می‌بود که آب دریاهائی که پیش ازما بوده نابود شده باشد درحالیکه‌هیچ یک ازاین چیزها نابود نشده وتغییر نیافته است ومنجمّان این‌هارا هزاران سال رصد کرده‌اند بنابراین لازم‌آیدکه عالم پیرنگردد و قابل فساد نباشد» رازی سپس چنین ایراد می‌کند:

«نخستین ایراد من براو اینست که گفتار فوق باآنچه که او درکتاب «ما یعتقده جالینوس رایاً» و در «التجربة الطبیّة» گفته‌است مغایرت دارد زیرا درآن دوکتاب او می‌خواهد بابرهان ثابت نماید که ممکن نیست که دانسته شودکه‌آیا عالم قدیم‌است یامحدث

۱ - درص ۱۰ شکوك نیز رازی سطلبی را از جالینوس نقل کرده وگفته این را بجهت مساعدت اهل زمان خود گفته‌است.

درحالیکه در مقالهٔ چهام ازکتاب البرهان اقرارکرده و در چند جا بطور اطلاق گفته است که آنچه فاسد نمی‌شود مکوّن (= محدث) نیست و برهمهٔ آن کسان که کتابهای جالینوس را خوانده‌اند آشکار است که اوکتاب « ما یعتقده جالینوس رایاً » را پس از استواری و ثبات آراء خود تألیف کرده وآن آخرین کتاب و تألیف او بوده است . پس اگرآنچه را که درکتاب‌البرهان گفته حق و درست است برگشتن او از قول بقدم عالم بنحومطلق به قول به‌توقّف (= ندانستن که عالم قدیم‌است یا محدث) البته وجهی‌ندارد زیرا نتیجهٔ این دومقدمه یعنی — عالم فاسد نمی گردد — و — هرچه فاسدنمی گردد مکوّن نیست — اینست که — عالم مکوّن نیست — و این با گفتهٔ اوکه گفته است — ممکن نیست که دانسته شودکه عالم قدیم است یا محدث — مناقضت دارد »[1] .

دانشمندان اسلامی پس‌از رازی نیزاظهارداشته‌اند که جالینوس درمسألهٔ حدوث وقدم عالم شک داشته است ولذا نسبت « توقّف » را باوداده‌اند . اینک چند مورد از آنرا دراینجا ذکرمی کنیم وسپس به این بحث می‌پردازیم که این نسبت محتملاً ازکجاناشی شده وچگونه بتدریج شیوع پیداکرده است:

۱ — مقدسی درفصلی که‌آن را تحت عنوان « فی ابتداء الخلق » آورده پس از نقل اقوال مختلف گوید :

« ناشی مذاهب آنان را در جمله‌ای خلاصه نموده وگفته است که آنان برچهار طبقه‌اند : طبقه‌ای که قائل به‌قدم طینت وحدوث صنعت‌اند . وطبقه‌ای که قائل بحدوث طینت و صنعت هردواند ، وطبقه‌ای که شک نمودند و ندانستندکه‌آیا آن قدیم است یا حادث بجهت آنکه ادلّهٔ دوطرف‌را متکافی یافتند وجالینوس گفته‌است چه می‌شود برمن اگرندانم که‌آن قدیم است یا حادث ودرصناعت طب مرا بدان حاجت نیست »[2].

---

۱ - رازی ، شکوك ، ص۲ .

۲ - مقدسی ، البدء والتاریخ ، ج۱ص۱۴۳ . متن البدء والتاریخ ازدوجهت‌نادرست‌است

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

۲ – غزّالی متوفی ۵۵۰ در نخستین مسأله از کتاب خود «تهافت الفلاسفة» که بردّ فیلسوفان می‌پردازد اختلاف آنان‌را درقدم عالم بیان می‌دارد و پس از نقل عقیدهٔ افلاطون که عالم را مکوّن ومحدث می‌دانسته عقیدهٔ جالینوس را بدین نحو بیان می‌کند:

«جالینوس در پایان عمر خود در کتابی که آن را ما یعتقده جالینوس رایاً نامیده توقف‌را دراین مسأله اختیار نموده و گفته است که او نمی‌داند که عالم قدیم است یا محدث وبسا که ممکن نیست که دانسته شود. و این نه ازجهت قصور اوست بلکه ازجهت آنکه این مسأله فی‌نفسه برعقل دشواراست»[۱].

۳ – موسی بن میمون قرطبی متوفی ۶۰۲ درکتاب الفصول خود قسمتی از مقالهٔ یازدهم کتاب منافع الاعضاء جالینوس‌را که مربوط باینست که خداوند فقط قادراست که درمادّه معیّن ومناسب چیزی را ایجاد وخلق نماید وبرغیر آن قادرنیست نقل می‌کند ومی‌گوید این عقیده براصل قدم عالم استوار است در حالیکه جالینوس بارها تصریح کرده که در این مسأله شکّاك است و نمی‌داند که جهان قدیم است یا محدث[۲]. و نیز او درکتاب دلالة الحائرین می‌گوید: «ابو نصرفارابی جالینوس را تحقیر کرده است براینکه او اظهار داشته که مسألهٔ قدم عالم چنان دشوار است که برهانی برای آن دانسته

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

که لازم است استدراك گردد یکی اینکه ذکر یک گروه که عبارتند از آنان که قائل بقدم طینت و صنعت هردوهستند حذف شده وفقط سه‌طبقه از آن چهار طبقه یاد شده‌اند، دیگراینکه کلمهٔ «صنعت» در متن کتاب بصورت «صبغت» دیده می‌شود در حالیکه بدون شک کلمهٔ صبغت نادرست است و این تعبیر طینت و صنعت درکتاب التوحید ماتریدی (نسخهٔ خطی کمبریج)، ص ۲۸ و درماللهند بیرونی، ص ۱۶۴ دیده می‌شود.

۱ ـ غزالی، تهافت الفلاسفة، ص۴۸.

۲ ـ ابن میمون، رد موسی بن میمون (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره جلد ۵، جزء ۱، قاهره ۱۹۳۷)، ص۸۷.

نیست »[۱] .

۴ ــ فخرالدین رازی متوفی ۶۰۶ در اربعین خود می‌گوید:

« آراء ممکنه دربارهٔ عالم از پنج متجاوز نیست ، الف ــ اجسام بذات و صفات محدث‌اند . ب ــ بذات وصفات قدیم‌اند. ج ــ بذات قدیم و بصفات محدث‌اند . د ــ بصفات قدیم و بذات محدث‌اند. ه ــ توقف در هر یک از این اقسام » .

اوسپس بترتیب قائلان این آراء را چنین بیان می‌کند:

« نخستین قول بیشتر از ارباب ملل است که عبارتند ازمسلمانان و یهود ونصاریٰ ومجوس .

دومین قول برخی ازفیلسوفان است .

سومین قول بیشتر از فیلسوفان است که پیش از ارسطو بوده‌اند.

چهارمین بالبداهة معلوم البطلان است ولذا کسی بآن قائل نشده‌است.

احتمال پنجمین توقف در این اقسام وعدم قطع بهر یک ازآنهاست و آن قول جالینوس است »[۲].

۵ ــ قاضی بیضاوی متوفی ۶۸۵ درطوالع الانوار درست مانند فخررازی پس از نقل آراءِ مختلف درحدوث اجسام گوید: « جالینوس درهمه توقف نموده است»[۳].

---

۱ - ابن میمون ، دلالة الحائرین ، ص ۲۹۲ . ابن میمون دلائل ارسطو وپیروان او را دربارهٔ قدم عالم ناکافی دانسته‌است رجوع شود به دلالة الحائرین ص ۲۴۰ . پیش از ابن میمون فیلسوف یهودی دیگر یعنی سعید بن یوسف الفیومی متوفی ۹۴۲ میلادی دلائلی بر اینکه خداوند اشیاء را « نه از چیزی » آفریده است اقامه کرده وگفته است ما این مطلب را بوسیلهٔ نبوت پذیرفته‌ایم واین دلائل را برای غیر متشرعان یاد می‌کنیم. رجوع شود به : الامانات و الاعتقادات ، ص ۳۶ .

۲ - فخرالدین رازی ، الاربعین فی‌اصول الدین ، ص ۱۳ ؛ فخر رازی عین این مطلب را نیز درکتاب المحصل ، ص ۸۶ یاد کرده‌است.

۳ - بیضاوی ،طوالع الانوار (در حاشیه شرح مواقف) ، ج ۱ ص ۳۴۶ .

۶ – شمس‌الدین بن محمود اصفهانی متوفی ۷۴۹ در مطارح الانظار فی شرح لوامع الانوار عبارت متن را بهمان کیفیّت بدون هیچ گونه توضیح نقل کرده‌است[۱].

۷ – قاضی عضد ایجی متوفی ۷۵۶ در کتاب مواقف بسیاق فخررازی پنج مذهب را ذکر وسپس گوید: «پنجمین که قول به‌توقف است عقیدهٔ جالینوس است»[۲].

۸ – میرسید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ در شرح عبارت فوق چنین گوید:

«زیرا ازاو (= جالینوس) حکایت کرده‌اندکه در بیماری مرگ به‌برخی ازشاگردان خود گفته‌است این‌را ازمن بنویسید که من ندانستم عالم قدیم است یا محدث ونفس ناطقه مزاج است یا غیر مزاج واقران او او را بدین سرزنش کردند درآن هنگام که از سلطان زمان خود خواسته بود که لقب «فیلسوف» را باو عطا کنند»[۳].

اگردرسایر کتب کلامی و فلسفی اسلامی نیز تفحّص و استقراء بعمل آید کما بیش همین نظردربارهٔ جالینوس دراین مسأله دیده می‌شود وچند مورد فوق برای منظوری که دراین فصل مورد توجّه است کفایت می‌کند. اینک به بحث دربارهٔ موارد بالاپرداخته می‌شود.

مأخذ مقدسی چنانکه دیده شد ابوالعبّاس ناشی است. ناشی از متکلمان معتزله است که در بغداد ساکن بوده و روش فیلسوفان را در کلام بکار می‌برده[۴] و مناظرات بسیاری بامعاصران خود داشته‌است[۵]. او کتابی درنقض طب نوشته که محمدبن‌زکریای

---

۱ - اصفهانی، مطارح الانظار فی شرح طوالع الانوار، ج۱ص۲۵۰.

۲ - ایجی، مواقف، ص۴۹۱.

۳ - جرجانی،شرح مواقف،۴۹۱.

۴ - ابن الندیم، الفهرست (ارمغان علمی)، ص ۷۴

Some Hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement From Ibn al-Nadim's Kitāb-al-Fihrist *Professor Muhammad Shafi, Presentation Volume.*

۵ - ابن المرتضی،طبقات المعتزلة، ص۹۳.

رازی آن‌را ردّ کرده‌است[1] و در مسألهٔ حدوث وقدم دارای رای ونظربوده ازجمله آن که گفته‌است که شیء بقدیم اطلاق می‌شود و اطلاق شیء برحوادث از باب مجاز و توسّع است[2]. وفات اورا درسال ۲۹۳ نوشته‌اند ازاینجا می‌توان حدس زد که ناشی درجریان علمی بغداد بوده واز آثار ترجمه‌شدهٔ فیلسوفان و پزشکان آگاهی داشته‌است و آراء آنان‌را درمسألهٔ حدوث وقدم طبقه بندی کرده ودرجملهٔ کوتاهی آورده‌است وچون دلیل طبقهٔ آخرین‌راکه شکّ درمسألهٔ فوق داشته‌اند تکافؤ ادلّه ذکرکرده است می‌توان گمان برد متن ترجمهٔ یکی ازآثارجالینوس را در دسترس داشته است زیرا چنانکه پس ازاین یاد خواهدشد جالینوس درالتجربةالطبیّة دراین مورد تصریح بکلمهٔ تکافؤ ادلّه کرده‌است. واطلاق کلمهٔ «طینت» بجای هیولی[1] ومادّه درآن روزگارامری رایج بوده‌است[3].

۱ - بیرونی، رساله، شمارهٔ ۵. رجوع شود به‌صفحه ۴۲ و ۵۹ این کتاب.

۲ - جوینی، الشامل فی‌اصول، الدین کتاب اول، ص ۳۵.

۳ - سلیمان پینس‌می گویداستعمال کلمهٔ «طینت» بمعنی هیولی مورد اقتباس فیلسوفان یهودی قرارگرفت وآنان لفظی مشابه با آن‌را درعبری برای این منظور انتخاب کردند و این استعمال قبل‌ازتألیفات فلسفی یهود درقرون وسطی بی‌سابقه بوده‌است. رجوع شود به مذهب الذرة عندالمسلمین و علاقتها بمذاهب الیونان والهند، ص ۴۰. آنچه که بنظر می‌آید اینست که این کلمه ازکلمهٔ «طین» که درآیهٔ: «خلقتنی من‌نار و خلقته من طین» بکار رفته گرفته شده‌که دراین حدیث بصورت «طینت» دیده می‌شود: «خمرت طینة آدم بیدی‌اربعین صباحاً» وچنانکه پس از این دیده می‌شود در برخی از منابع الطینة و الخمیره آمده است. کندی متوفی ۲۵۲ هنگام بحث ازجوهر ومحمولات جوهر سخن از موجود باطینت وموجود بی‌طینت بمیان آورده. الرسائل الکندی الفلسفیة، ج ۱ ص ۳۷۰؛ جاحظ متوفی ۲۵۵ می گوید دهریان را عقیده بر آنست که طینت قدیم است. الحیوان، ج ۷ ص ۱۲؛ ابو منصور ماتریدی متوفی ۳۳۳ هنگام ذکر اقاویل مدعیان قدم عالم گوید برخی ازآنان قائل به قدم طینت - که آن اصل است - وحدوث صنعت هستند. وپس از ذکر دوگروه دیگرگوید و برخی از آنان قائل

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

ازعبارت غزّالی می‌توان حدس زد که او شکوك رازی را دراختیار داشته بدلیل اینکه اولاً استناد بگفتهٔ جالینوس درکتاب «ما یعتقده رایاً» می‌کند که رازی هم بهمان استناد کرده‌است وثانیاً عبارت «لایمکن ان یعرف» را آورده که دررازی «لایمکن ان یعلم» دیده می‌شود و ثالثاً تصریح می‌کند که این کتاب را جالینوس درآخرعمر نوشته که رازی عیناً گفته‌است که‌آن آخرین کتاب وتألیف جالینوس بوده‌است واین امردررسالهٔ حنین هم ذکرنشده‌است. ودلیل‌قاطع‌تر ومحکم‌تر آنکه‌غزّالی درجای دیگراز تهافت‌الفلاسفه عین استدلال رازی‌را که درایراد دوم خود برسخن جالینوس می‌آورد ذکر کرده‌است و بسیارجای تأسّف است که مأخذ ومنبع‌را بهیچ وجه یاد نکرده‌است.

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

باصلی هستند وآن‌را هیولی نامیده‌اند. کتاب التوحید، ص۲۸؛ ابوریحان بیرونی هنگام نقل عقیدهٔآنان که بقدم‌ساده معتقدند گوید مقصودآنان از خلق‌ابداع از لاشیء نیست‌بلکه‌صنعت‌در طینت است. ماللهند، ص ۱٦٤؛ مؤلف البدء والتاریخ هنگام ذکر ادیان ثنویه گویدآنان قائل بقدم باری وطینت وعدم وصورت و زمان و مکان وعرض هستند. البدء و التاریخ، ج ٤ ص۲۵؛ مسعودی در التنبیه والاشراف، ص ۸۱ و ابن حزم در الفصل، ج۱ ص ۲٤ الطینة والخمیرة را باهم ذکرکرده‌اند. از موارد بالا بدست می‌آید که کلمهٔ طینت در آغاز بیشتر از هیولی استعمال می‌شده وازگفتهٔ ماتریدی بر می‌آید که هیولی هم درهمان وقت پابپای طینت بکار می‌رفته خاصه که مقدسی در البدء و التاریخ، ج۱ ص ۳۹ تصریح می‌کند که جوهر را بنامهای طینت، ساده، هیولی، جزء، عنصر، اسطقس می‌نامند واین استعمال‌های مختلف مورد نظر فیلسوف قرن ۱۳ هجری حاجی ملاهادی سبزواری بوده آنجا که گفته:

اسماءها فی الاصطلاح تختلف — بالاعتبارات التی الآن اصف
فعنصر من حیث منها التئما — و اسطقس اذ الیها اختتما
موضوع اذ بالفعل جا قبولا — من حیث ما بالقوة هیولی
لاشتراك بین ما استعده — من صور فطینة و مدة

رجوع شود به‌شرح غرر الفرائد (شرح منظومهٔ حکمت) چاپ سنگی تهران، ص۲۱٦.

وامّا ابن میمون احتمال قوی می‌رود که گفتهٔ خود را ازشکوك رازی گرفته باشد زیرا ابن میمون مسلماً شکوك رازی را دراختیار داشته بدلیل آنکه درآغازشکوك خود برجالینوس تصریح کرده است که من در این مورد روش رازی را نمی گیرم که بغیرطب پرداخته‌است بلکه‌من برمطالب‌طبی براوشکوك واردمی‌سازم وکیفیّت‌ایراد اوبرجالینوس به‌کیفیّت ایراد رازی مشابهت‌دارد بدین معنی که نخست مسأله‌ای‌راکه جالینوس برقدم عالم بنیاد نهاده ذکر کرده و سپس برای نشان دادن تناقص گفتار اوعقیدهٔ او را مبنی بر توقف‌درآن مسأله‌آورده‌است.

فخرالدین رازی فیلسوف ومتکلم مشهورکه میراث فلسفی وکلامی اسلاف خودرا نظم منطقی داده است این مسأله را نیز پیوسته ومنظّم نموده وطینت وصنعت را که بیشتر رنگ فلسفی دارد تبدیل بذات و صفات کرده تا رنگ کلامی بآن بدهد و چهار طبقه را تبدیل به پنج طبقه نموده زیراکه حصرعقلی‌ازضرب دو(= قدم‌وحدوث) دردو(=ذات وصفات) چهارمی‌شود و با افزودن عقیدهٔ توقّف بآنها پنج می‌گردد هر چندکه یک فرض آن بدیهی‌البطلان است.

نه تنها متکلمان سنّی مانند بیضاوی و اصفهانی و ایجی و جرجانی در اظهار خود دربارهٔ آراء دربارهٔ عالم‌وعقیدهٔ جالینوس ازگفتهٔ فخررازی اقتباس کردند بلکه متکلمان شیعی نیزدربحث حدوث اجسام طبقه‌بندی فخرالدین رازی را بکار برده‌اند . حسن بن یوسف مطهّرمعروف بعلّامه‌حلّی متوفی ۷۲۶ اساس‌این‌طبقه‌بندی‌را ازفخررازی گرفته ونام‌قائلان‌آراءِ چهارگانه‌را هم‌آورده یعنی‌آنچه‌را که فخررازی باجمال برگزار کرده‌او تفصیل داده‌است یعنی گفته دومین رأی ازارسطو و ثاوفرسطس و ثامسطیوس و ابونصر و ابن سیناست و سومین مذهب انکساغورس و فیثاغورس و سقراط و ثنویه است[۱] .
حاجی ملّاهادی سبزواری‌آخرین فیلسوف ومتکلم شیعی متوفی ۱۲۸۹ نیز بهمین روش گفته است :

---

۱ ـ علامه حلی، انوار الملکوت فی‌شرح الیاقوت، ص ۲۸ .

جسم قدیم الذات والصفات او محدث کلتاهما او آتی
ایضاً قدیم الذات محدث الصفة وعکسه لم یرو عن ذی معرفة[۱]

وسپس درشرح نام آن حکما که دارای عقائد نامبرده بوده‌اند آورده است.

داستان سخن دم مرگ جالینوس که میر سیدشریف نقل کرده ممکن است منشأ درستی نداشته باشد و محتمل است که موضوع آخرین کتاب جالینوس که در رازی آمده ودرغزالی بصورت آخرعمر دیده می‌شود پر و بال یافته و تبدیل به بیماری مرگ شده باشد وسپس داستان وصیت اوبشاگردان از آن پیدا آمده است وتوقف جالینوس درمسألهٔ دیگر یعنی دراینکه نفس ناطقه مزاج است یاغیر مزاج بآن افزوده گشته است. شکی نیست که جالینوس دربسیاری ازمباحث نظرقطعی خود را اظهار نمی‌دارد وباحتیاط علمی عمل می‌کند و لذا بنظر شاکّ و متوقّف می‌نماید واین موضوع جسته گریخته هم از آثار او و هم ازآثار دیگران برمی‌آید. او خود در کتاب «درمان هوی وخطای نفس» برواقیان واپیکوریان و مشائیان حمله می‌کندکه آنان درمسائل مهم مانند مسألهٔ عالم ومسألهٔ خلاء باهم مخالف هستند وعلیه یکدیگرحجت‌هائی اقامه می‌کنند که به جدل بیشتر شبیه است تا به برهان ریاضی. وسپس گوید همه برهوی سخن می‌گویند و رؤیای خود را می‌بینند[۲]. مؤلفان رسائل اخوان الصفا می‌گویند آنان که شناخت جوهر نفس را منکرند می‌گویند این علمی است که ممکن نیست دانسته شود و بقول جالینوس متمسک می‌شوند که گفته است من جوهرنفس‌را نمی‌دانم[۳]. ابن رشد در بارهٔ قوّهٔ مصوّر گوید که این قوّه باعضومخصوصی فعل خودرا انجام نمی‌دهد و بدین‌جهت جالینوس شک کرده و گفته است که من نمی‌دانم که این قوه خالص است یا نه[۴]؟ و ابن

۱ ـ حاجی ملاهادی سبزواری، شرح غرر الفرائد، چاپ سنگی، ص۲۵۷.

۲ ـ جالینوس، در درمان هوی وخطای نفس، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.

۳ ـ رسائل اخوان الصفا، ج ۴ ص۱۸۱.

۴ ـ ابن رشد، تفسیر ما بعدالطبیعة، ص ۸۸۴؛ و نیز تهافت التهافت، ص ۲۱۲ و ۵۷۷.

میمون‌می‌گوید‌چه‌چیزموجب شده که طبیعت‌زمان بربسیاری ازاهل علم‌همچون جالینوس ودیگران پنهان بماندکه متحیّرشوند دراین‌که‌آیا زمان حقیقت واقعی دارد یا نه[1].

بنابراین می‌توان حدس زدکه نظرشکّ نمای جالینوس درمسائل فوق درپرو بال گرفتن نسبت توقف اودرمسألهٔ عالم بی تأثیر نبوده‌است .

آنچه که‌دراین‌باره می‌توان گفت اینست که‌درهمهٔ منابعی‌که ذکرشد نسبت‌عقیدهٔ توقف بجالینوس باجمال برگزارشده وکلمهٔ « توقف » بدون هیچ‌گونه تفسیری بوسیلهٔ دانشمندان پس از رازی نقل‌گردیده است وچون بیشترفلاسفهٔ اسلام جانب ارسطو را گرفته بودند احتمال بسیارکم می‌رودکه‌آثار جالینوس مورد توجّهشان قرارگرفته باشد وازهمین جهت بسیاری از دانشمندان اسلامی که متمایل با فکار ارسطوئی بودند مستقیماً رازی را مورد حمله قرارداده‌اند وکمتر نقض و ایراد خود را متوجه منابع رازی کرده‌اند پس می‌توان حدس زدکه نسبت توقف بجالینوس درمسألهٔ حدوث وقدم عالم نخستین‌بار بوسیلهٔ رازی درمیان مسلمانان عرضه شده‌است وغزّالی هم‌آن‌را حربهٔ خوبی‌یافته تا در تهافت خود برعلیه فلاسفه بکار ببرد و چون غزّالی بسیار مورد توجه دانشمندان اسلامی خاصه اشعریان بوده متکلّمان همه‌آن را بهمان کیفیّت نقل‌کرده‌اند وکمتر می‌توان احتمال دادکه‌دانشمندان اسلامی ازگفتهٔ ناشی آن‌را اخذکرده باشند زیرا اوّلاً متکلمان اشعری توجّهی به‌گفتهٔ معتزلیان نداشته‌اند خاصّه‌آنکه ناشی باوارد کردن مسائل فلسفی درکلام وجههٔ خودرا درمیان متکلمان ازدست داده بوده است[2]. ودلیل دیگراینکه هیچ یک از دانشمندان کلمهٔ « تکافؤ » ادلّه راکه ناشی درگفتهٔ خودآورده ذکر نکرده‌اند و دلیل سوم اینکه موضوع آخرعمر وآخرین کتاب درگفتهٔ ناشی مطرح نگردیده درحالیکه در شکوك رازی و تهافت غزّالی و شرح مواقف بآن تصریح شده است . حال باید دیدکه رازی که بنا بدلائل فوق سرسلسلهٔ این نسبت است این مطلب را چه‌گونه بدست‌آورده

۱ - ابن میمون ، دلالة الحائرین ، ۲۸۱ .

۲ - ابن ندیم ، الفهرست (ارمغان علمی) ،صفحهٔ ۷۴ .

و از روی چه مأخذی این حکم را دربارهٔ جالینوس کرده و درحکم خود تا چه اندازه صائب بوده‌است. اودرچند مورد درکتاب الشکوك اشارهٔ به برخی از عقائد جالینوس کرده که مبتنی برعقیده بقدم عالم است وسپس درهمهٔ آن موارد گفته این گفتاراوباآنچه که اودرکتاب «التجربةالطبیّة» و «مایعتقده رایاً» گفته‌است مناقضت دارد زیرا درآن دوکتاب تصریح کرده‌است که ممکن نیست که دانسته شودکه عالم قدیم است یا محدث. اینکه رازی دوکتاب فوق‌را برای اظهاراین مطلب برگزیده ممکن است بجهت‌آن بوده که جالینوس اولی یعنی تجربهٔ خودرا درآغازجوانی یعنی پیش از بیست‌ویک سالگی[1] تألیف کرده و دومی یعنی‌اعتقادات خودرا درپایان عمرخودنوشته‌است ورازی می‌خواسته استمرار ودوام عقیدهٔ اورا درطیّ زمانی درازنشان بدهد. ترجمهٔ عربی مایعتقده رایاً در دست نیست تابتوان دانست که جالینوس بچه کیفیّت این موضوع را بیان کرده فقط از رسالهٔ حنین برمی‌آیدکه این کتاب یک مقاله‌ای‌شامل دانستنی‌ها ونداستنی‌های‌جالینوس بوده‌است خوشبختانه ترجمهٔ عربی «التجربة الطبیّة»[2] که بوسیلهٔ حبیش انجام یافته در

---

۱ - ریچارد والزر R. Walzer درمقدمهٔ التجربة الطبیة گوید که این کتاب پیش از سال ۱۵۰ میلادی درشهر برگامون نوشته شده در زمانی که نویسندهٔ آن بیست و یکسال‌تمام نداشته‌است، مقدمه ص ۵.

۲ - متن یونانی آزمایش پزشکی جالینوس مفقود شده ولی ترجمهٔ عربی آن درسال ۱۹۳۱ بوسیلهٔ ریتر H. Ritter درقسطنطنیه (فهرست ایاصوفیه شمارهٔ ۳۷۲۵ ورق ۱۳۵ب تا ۱۸۲ب) بدست آمده است از آغازکتاب برمی‌آیدکه حنین آن‌را از یونانی بسریانی نقل و سپس‌حبیش آن‌را ازسریانی بعربی ترجمه کرده‌است متن عربی التجربة الطبیة بانضمام ترجمهٔ انگلیسی و مقدمه درسال ۱۹٤٤ بوسیلهٔ والزر تحت عنوان زیر چاپ شده‌است:

Galen on Medical Experience

مقاله‌ای دربارهٔ این کتاب ویادداشتهائی دربارهٔ کیفیت ترجمه درمیان مسلمانان‌وچند نکته دربارهٔ متن عربی بوسیلهٔ فرانز رزنتال درمجلهٔ ایزیس شمارهٔ ۳۶ سال ۱۹٤۵، ص۲۵۱ تا ۲۵۵ چاپ شده‌است.

دست وعباراتی‌را هم که از آن توقف جالینوس استنباط شده موجود می‌باشد.

جالینوس در این کتاب می‌خواهد با استناد بگفتار پیشینیان از پزشکان و فلاسفه اظهار بدارد که فن‌طب درآغازامر بوسیلهٔ قیاس وتجربه باهم استخراج گردیده وهرکه هردو را بکار بندد خوب می‌تواند بدرمانهای پزشکی بپردازد . او به اسقلیبیادس از اهل بیثونیا حمله می کند ومی گوید او که نه ازقدما شرم دارد ونه ازحق وحقیقت باچرب‌زبانی وخود خواهی بطعن تجربه پرداخته و در این مورد گفتار متناقضی را ایراد کرده که جز برجنون و هزل برچیزی دیگرحمل نتوان کرد اوگفته که اگر تجربه همراه با قیاس نباشد قابل اعتماد نیست و نیز اظهار داشته که تجربه هیچ گاه وجود پیدا نمی کند زیرا هیچ چیز بریک مثال دو بار یا سه بارآشکار نمی‌گردد[۱] .

جالینوس سپس خودرا از معرکه خارج تصوّرمی کند ودرکتاب خود محکمه‌ای تشکیل‌می‌دهد که درآن صاحب‌القیاس[۲] وصاحب التجربة[۳] درمحضرقاضی‌حاضرمی‌شوند وهریک برعلیه حریف خود اقامهٔ دعوی می کند و دربرابرحملات او بدفاع می‌پردازد .

---

۱ - جالینوس ، التجربةالطبية (متن عربی)،ص۲ .

۲- The Dogmatist

۳- The Empiricist . در زمان جالینوس سه مکتب مهم طبی وجود داشت یکی مکتب اصحاب قیاس Dogmatsim که تحت‌تأثیر افکار ارسطوئی قرارداشتند و می کوشیدند که میان آراء پزشکان قوس Cos و سیسیل Sicily آشتی دهند پیشوای این فرقه دیوکلس کاریستوسی Diocles of Carystos بود .دوم مکتب اصحاب‌تجارب Empirical مؤسس‌این مکتب سرابیون اسکندرانی Serapion of Alexandria بود که با آراء بقراط وهمچنین آراء اصحاب قیاس بشدت مخالفت می‌ورزید. سوم مکتب اصحاب حیله Methodism این‌مکتب در رم بوسیلهٔ اسقلیبیادس تأسیس شد و شاگردان او از جمله تاسس Thessalos عقائد او را گسترش دادند. برای تفصیل رجوع شود به کتاب « جالینوس پرغاسی » ازسارتون :

G. Sarton, *Galen of Pergamon*, p. 30-36

جالینوس تصریح می‌کند باینکه نقض تجربه و دفاع از تجربه سخن خود او نیست بلکه نقض تجربه سخن مردی از اصحاب قیاس است که عقیدهٔ او شبیه به عقیدهٔ اسقلیبیادس و دفاع از تجربهٔ کلام مردی از اصحاب تجارب است که می‌تواند مینودوطوس[۱] یا سرابیون[۲] و یا ثاودوس[۳] باشد[۴].

نقل مناظرهٔ فرضی این دو تن ازحوصلهٔ این گفتار خارج است ولی برای اینکه محلّ ومقام سخن جالینوس دربارهٔ حدوث وقدم عالم و اظهار توقف او بخوبی ملاحظه گردد قسمت کوتاهی که پیش از قسمت مورد بحث ما است دراین‌جا ذکرمی‌شود.

صاحب قیاس بردّ صاحب تجارب چنین گوید:

«آنان(= اصحاب تجارب) حفظ چیزهائی را که بارهای فراوان دیده شده باشد

---

۱ - Menodotos

۲ - Serapion

۳ - Theodosius

۴ - جالینوس مناظرهٔ میان صاحب قیاس و صاحب تجارب را در این کتاب آورده تا بدان ذهن خواننده را ریاضت دهد و او را آماده سازد تاکتابی‌را که در بارهٔ «فرقهٔ فاضله» نوشته است آسان‌تر دریابد. التجربة الطبية. ص ٤ . توضیح آنکه جالینوس دوکتاب در بارهٔ فرقه‌های طبی نوشته یکی مختصر برای دانشجویان و دیگری مفصل که همان «فرقهٔ فاضله» باشد. جرج سارتن، ص۳٦. گفتگو در بارهٔ فرقه‌های طبی بوسیلهٔ آثار جالینوس دراسلام وارد شد چنانکه در دورهٔ الواثق بالله بحث دربارهٔ اینکه آراء کدام یک از سه فرقه یعنی اصحاب القیاس و اصحاب التجارب و اصحاب الطب‌الحیالی مورد قبول جمهور طبیبان است در جریان بوده‌است. مروج الذهب، ج ٤ ص ۷۹ . نسخه‌ای ازفرق الطب جالینوس ترجمهٔ حنین در کتابخانهٔ ایا صوفیا ۳۵۸۸ (۱)- ف ۷۵۷ موجود است. فهرس المخطوطات المصورة، ص ۱۲۷ ونسخهٔ دیگری درکتابخانهٔ پاریس بشمارهٔ ۲۸۵۹ دیده می‌شود. مجلهٔ آینده مجلد۲، ص۹۰۵ ونیزنسخه‌ای ازجوامع فرق‌الطب جالینوس از یحیی النحوی در موزهٔ بریتانیا تحت شمارهٔ ۱۷ شرقی وجود دارد. رجوع شود به مقالهٔ تمکین Owsei Temkin ، مآخذ پیشین) ص ٤١٤.

تجربه می‌نامند و این ترکیب شده از چیزهائی که یک بار یک بار دیده شده و از آنجا که اگر چیزی یک‌بار دیده شده باشد غیرصناعی‌است آن چیزی که بارها دیده شده نیز غیر صناعی‌است زیرا این ازهمان یکبار یکبار دیده‌شده‌ها ترکیب یافته‌است وباید بما بگوئید که تعداد این بارهای فراوان چنداست زیرا ما هم می‌خواهیم امور را همچون شما با حفظ ورصد دریابیم »[1].

صاحب تجارب چنین پاسخ می‌دهد :

« بطور مطلق نمی‌توان عدد معیّنی را برای این امر نشان داد زیرا تعداد این امر درچیزهای مختلف تغییر می‌کند[2] و در این مورد باید آنچه راکه در میان مردم معروف است و حسّ آن را در می‌یابد متابعت نمود و به بحث ازسبب هریک نپرداخت و برای روشن شدن این امر مثالهای بسیاری را می‌توان آورد : کودکان در مکتب با یک‌بار شنیدن یا دیدن حروف هجاء را نمی‌آموزند بلکه نیازمند به شنیدن یا دیدن بارهای متعدّد هستند امّا در بارهٔ اینکه بچند بار نیازمندند بحث نمی‌توان کرد زیرا سودی برآن مترتّب نیست[3] و همچنین است امر در بارهٔ کودکانی که در نزد استادان به فراگرفتن فن مسگری و درودگری و نگارگری و زرگری می‌پردازند[4] بنابراین با توجه بروش مردم در سایر صناعات می‌توان پی برد که چیزی که بارهای فراوان دیده می‌شود استوار و صناعی می‌گردد . و امّا جستجوی از علّتی که آن را صناعی واستوار می‌گرداند و بحث دراینکه از چه زمان استواری وصناعی بودن آن آغاز می‌گردد زائد و بلاطائل است »[5].

---

۱ ـ جالینوس ، التجربة الطبية ، ص ۱۳ .

۲ ـ مأخذ قبل ، ص ۱٤ .

۳ ـ مأخذ قبل ، ص ٤۳ .

٤ ـ مأخذ قبل ، ص ٤٤ .

٥ ـ مأخذ قبل ، ص ٤٥ .

صاحب تجارب پس از بیان مقدّمات فوق که بطریق اختصار نقل شد چنین بسخن خود ادامه می‌دهد:

«پس از این مقدّمات تو می‌گوئی بعلّت اینکه من نمی‌توانم توصیف کنم که چه‌گونه چیزی که بارهای فراوان دیده شده است حقیقةً استوار و صناعی می‌گردد آنچه را که برای حواسّ آشکار می‌گردد انکار کنم؟ من آن سوفسطائی نیستم که کارش اینست که به نقض اغالیط بپردازد وبا آنهارا ترکیب وتألیف کند ونه‌آن احمق که بدون درنگ و تأمّل شما را درآنچه که می‌گوئید تصدیق نماید. و من چیزهای دیگری را می‌یابم که البتّه برحسب قیاس وقول نادانستنی است ولی سزاوار نیست که بصرف اینکه برما آشکار نیست ازآنها اجتناب ورزیم و دوری گزینیم، وگرنه ما را آگاه سازید که چرا دروقتی که نمی‌توانید ایراداتی که درمورد حرکت و مزاج و دیگرچیزها وارد می‌شود درهم بشکنید آنچه را که برای حواس آشکار می‌گردد می‌پذیرید و تصدیق می‌کنید؟ از جمله اجسامی که با یکدیگر امتزاج می‌یابند از دو حال خارج نیستند که یا برخی داخل برخی دیگر می‌شوند و یا آنکه برخی برطریق مجاورت به برخی دیگر ضمیمه می‌گردند آنانکه معتقدند که جوهر روانیست که حل گردد و اجزاء آن تفرق پذیرد قول باینکه اجسام متمازجه برطریق مجاورت بیکدیگر منضم می‌گردند را قبول نمی‌کنند زیرا چنین می‌پندارند که دارندگان این عقیده وجود خداوند وعنایت او را بامرخلق و بجوهر نفس و بجوهرطبیعتی که خاص آن دو است منکر هستند و این امر چنان قبح و شناعت دارد که ورای آن غایتی متصوّر نیست وفقط احتمال دیگر می‌ماند وآن اینکه اجسام متمازجه برخی داخل برخی دیگر می‌شوند و تصوّر این امر چندان آسان نیست و من ازگمان در آن دور هستم تا چه رسد به فهم و معرفت‌آن زیرا توهّم و اندیشهٔ اشغال کردن دوجسم یا سه و بیشتر از آن یعنی چهار و پنج جای معیّن واحدی را آسان نیست درصورتیکه در هرحال یکی از دو احتمال فوق (= تمازج بطریق تداخل، تمازج بطریق انضمام) حق است. و این موضوع را رها کن و موضوع عالم را بگیر و بنگر که چه می‌توان

دربارهٔ آن گفت آیا محدث است یا غیر محدث زیرا البتّه یکی از این دو احتمال باید حق باشد و میان این دو شق ّ سومی بوهم نمی‌آید و البته معلوم نیست که کدام یک از این دو حق است زیرا قول آنکس که بگوید جهان غیر محدث است مردود است باینکه لازم می‌آید که خداوند عالم‌را با انسان با هم نیافریده باشد ونیزممکن نباشد که عنایت درزمانی نامتناهی امتداد یابد وگذشته از این دو لازم آید که ایجاد عالم بهیچ وجه نیازی به‌عنایت خداوند نداشته باشد زیرا اگر غیر محدث باشد نه قابل فساد است و نه پذیرای احداث وآفات زیرا چیزی که برای آن آغاز کون وحدوثی متصوّر نیست درهیچ وقتی از اوقات بیم فساد در آن نمی‌رود و در این صورت نیازمند نیست بکسی که آن را پایدار و ثابت بدارد و تدبیر در آن بگمارد . و بنابر گفتهٔ کسی که بگوید عالم محدث است لازم آید که زمانی بوده است که عالم در آن موجود نبوده و خداوند درمشیّت خود به امری اجود و اجمل غفلت و سستی ورزیده است و یا اینکه این امر برای او ممکن نبوده و او بر آن توانائی نداشته است و هر یک از این دو امر (غفلت و عجز) اگر پذیرفته شود کفر بخداوند است که روا نیست کسی آن را بگوید و نمی‌تواند بگوید زیرا خودداری او از امری اجود و اجمل و رها ساختن هیولی[1] وترتیب ندادن و اصلاح نکردن آن دلیل نهایت سستی وکوتاهی است و اگر انجام این امر را می‌خواسته ولی بر آن توانائی نداشته است دلیل ناتوانی و عجز اوست . و همچنین است سخنی که با آن امر حرکت مورد نقض قرار می‌گیرد چنان دشوار و سخت است که اصحاب قیاس و اصحاب منطق را که کارشان این‌گونه نقوض است در معرض تعب و رنج می‌دارد آنگاه که بخواهند آن‌را مورد ردّ و نقض قراردهند وگمان نمی کنم این امر مورد توجه تو قرار نگیرد و بر تو پوشیده بماند. گذشته از اینکه گروه بسیاری از ما ــ با اینکه نیازی نیست که بگویم از ما زیرا همهٔ مردم بجز عدهٔ کمی در این امر مانند ما هستند ــ در پاسخ این اغاوطه و نقض آن حتی درخواب چیزی نشنیده‌اند تا چه رسد به بیداری . با وجود این آنان در امر حرکت شک نمی کنند . خلاصه آنکه آنان اغالیط و نقائض را نمی‌شناسند و از آنچه که برای

حسّ آشکار است در هیچ چیزی جدا نمی گردند»[۱].

چنانکه دیده‌می‌شود جالینوس همهٔ این مطالب را ازطرف صاحب تجارب می گوید وخود تصریح می کند که این سخن‌او نیست واگر کسی بگوید شدّت و تندی که جالینوس درآغاز کتاب نسبت به اسقلیبیادس نشان داده حاکی از اینست که او بیشتر متمایل به عقیدهٔ اصحاب تجربه بوده ودرحقیقت عقیدهٔ خود را از زبان مینودوطوس یا سرابیون و یا ثاودوس بیان کرده است بازهم عقیدهٔ توقف از قول او استنباط نمی گردد زیرا او در مورد بکار بردن استدلال‌های منطقی و نقوض و ایرادات ادلّهٔ طرفین را متکافی می‌داند و برهریک ازآن دو برحسب قول و قیاس توالی فاسدی را مترتب می‌سازد ولی سپس بآشکار می گوید که این موجب نمی‌شود که یکی ازآن دوقول‌معتقد نباشد وآنچه‌را که حسّ درمی‌یابد ندیده انگارد و او دراستدلالی که برقدم عالم کرده بحسّ اتّکا نموده است آنجا که گفته: «عالم مکوّن نیست چون‌فساد پذیرنیست ودلیل برعدم فسادآنکه‌عالم برآنچه که‌بوده‌هست ومنجّمان و راصدان درطی زمانهای مختلف تغییری‌درآن‌نیافته‌اند» پس کاملاً روشن است که جالینوس معتقد است باینکه درمرحلهٔ استدلال‌های نظری دانسته‌نمی‌شود که‌عالم‌قدیم‌است‌یاحادث‌ولی‌درمرحلهٔ‌حسّ‌ومشاهده‌اعتقاد بیکی ازدوقول که قدم‌عالم‌است پیدامی‌شود وچون این‌مشاهده بارها تکرارشده ویک‌نتیجه‌را داده‌است یعنی نشان داده که تغییری درعالم رخ‌نداده حجیّت قاطع‌دارد براینکه عالم مکوّن‌نیست وهمین حجیّت را اوتعبیر به‌صناعی بودن کرده است و از همین جهت گفته من نمی‌توانم بسبب اینکه قادر نیستم بیان‌کنم که چه‌گونه چیزی‌که بارها دیده شده صناعی می گردد آنچه را که برای حواس آشکار است انکارکنم و نیز در پایان سخن‌گفته من ویاران من اغالیط ونقائض اصحاب قیاس را نمی‌شناسیم و پاسخ اغلوطات و نقائض‌آنان را حتی در خواب هم نشنیده‌ایم تا چه رسد به بیداری با وجود این در اموری که حسّ‌آن را تأیید می‌کند شکی بخود راه نمی‌دهیم وآن را می‌پذیریم.

۱ ـ جالینوس، التجربة الطبية، ص۴۶، ۴۷، ۴۸.

بنابرمقدمات فوق می‌توان نتیجه گرفت که جالینوس درعقیدهٔ به قدم عالم استوار بوده‌است وآراءِ خودرا درکتاب البرهان (بنقل رازی) وکتاب منافع الاعضاء (بنقل ابن میمون) وسایرکتاب‌های خود برآن مبتنی کرده‌است ودراین عقیده متکی به‌مشاهده ودریافت حسّ بوده است ولی درکتاب معتقدات وتجربهٔ طبی خود مسألهٔ قول وقیاس واستدلالهای نظری‌را بمیان‌آورده و باآن محک هردوطرف استدلال‌را بیک‌اندازه قوی یافته و ادلّه را متکافی شناخته است و بدین وسیله می‌خواسته روش قیاس و استدلال را ضعیف‌کند وبحس ومشاهده درجهٔ عالی‌تری بخشد واین موجب سوء تفسیر رازی گردیده وغزّالی هم عین‌آن‌را نقل وابن میمون هم همان‌را استنباط کرده وسپس بوسیلهٔ فخررازی بعنوان عقیدهٔ پنجم دربارهٔ عالم درکلام اسلام معرفی شده و دیگران هم بدون نقل و تصرف همان را نقل‌کرده وداستان وصیت جالینوس را هم بدان افزوده‌اند.

اکنون برای‌آنکه نشان داده شودکه غزّالی در ایراد خود برجالینوس از کتاب شکوك رازی استفاده کرده وگفتهٔ اورا نقل کرده‌است قسمت دوم ایراد رازی را دراین مسأله نقل وبدنبال‌آن گفتهٔ غزّالی‌را که در تهافت آمده‌است می‌آوریم. رازی گوید:

«دیگرآنکه او (= جالینوس) سفارشی راکه‌همیشه مارا بدان‌سفارش‌می‌نمود رها کرده‌است وآن‌اینکه‌می‌گفت باید پیوسته‌مقدمات‌را ازمواضعی که لزوم‌آن‌برای‌مطلوب ضروری است اخذ واکتساب کرد و حال‌آنکه برجای ماندن بزرگی ستارگان و زمین و مقدارآب دریاها وسایراجزای عالم بحال خود باوجوب امتناع عالم ازفساد بستگی ندارد زیرا هرفاسدی فسادآن بطریق تناقض و ذبول نیست بلکه‌گاه ممکن است چیزی فاسد گردد درحالیکه در بزرگترین حال‌های خود ست مانندخانه‌ای که برستونهائی استوار است هرگاه‌که ستونهای‌آن اززیرآن بیرون کشیده شود وهمچنین درختی که ازبن کنده شود وآتشی که خاموش‌گردد وماننداین‌ها. پس‌روا نبودکه اوحکم باثبات مطلوب خود کند پیش از آنکه بیان نمایدکه عالم از چیزهائی ‌ست که فسادآن منحصر در ذبول است ولی اومتعرض این مطلب نشده بلکه باین مقدم یعنی «اگرعالم فساد می‌پذیرفت» این‌تالی

را یعنی: « اجسامی که در آن است بیک حال نمی‌ماند » پیوسته که گوئی فساد جز بدین صورت (= ذبول) ممکن نیست درحالیکه لزوم این تالی برای این مقدم درصورتی‌است که شرطی بآن اضافه گردد وبدین شکل درآید: « اگرعالم بنحو ذبول فساد می‌پذیرفت اجسامی که در آن است بیک حال بعینه درنگ نمی کرد » تا بیان داشته شود که فساد فقط ازجهت ذبول عارض اشیاء می گردد واین هم ممکن نیست زیرا این چنین نیست که اشیاء صورتهای خودرا فقط بطریق انحلال رها سازند بلکه فساد صورت درجواهر دیر تحلّل و کُند سیلان اصلاً بطریق انتقاص نیست بلکه آنها در کامل‌ترین وتمام‌ترین احوال خود هستند همچون ظرفی از آبگینه آنگاه که مورد صدمهٔ پاره سنگی قرار گیرد وکاخ بلند که ناگهان زیرپایه‌های آن فروریزد وهمچنین امکان دارد که عالم باین‌نحو فاسدگردد گرچه صورت آن بحال خود تا زمان فسادش محفوظ بماند وبنابراین فساد عالم نزدآنانکه قائل بفسادآن هستند برطریق انتقاص است نه ذبول. و نیزاجسام درانحلال و ذبول با هم متفاوت‌اند زیرا انحلال و ذبولی که در یک روز بردانه‌ها و میوه‌ها وگل‌ها عارض می‌شود نه درهزار روز بلکه درصدهزار روز هم به زر و یاقوت وآبگینه وارد نمی گردد هرچند همهٔ آنها از جملهٔ کاینات و فاسدات هستند وهمچنین نسبت گوهر فلک به گوهر یاقوت درعدم پذیرش فساد و ذبول مانند نسبت یاقوت به‌دانه‌ها بلکه بیشتر از آن است واین افزونی ممکن است بحدّ بی‌نهایت رسد و از این سبب ممکن است که فساد برجوهر فلک باقی باشد هرچند در هزار هزار هزار (= هزار ملیون) سال و نقصانی که حادث می‌شود درمدتی که خبرآن از برخی مردم به‌برخی‌دیگر برسد بسیار اندك است وبارصدی آشکارنمی گردد زیرا برای رصدگر دریافت اندازهٔ این عِظَم جز با نزدیکی ممتنع است وآنچه که ازنقصان آن برصد ظاهرشود درمدتی که تواریخ مردم ونقل‌رصد برخی‌ازبرخی دیگرحکایت می‌کندطول‌وامتدادآن‌رادر برنمی گیردزیراطوفانهاومرگ‌های‌عمومی‌ممکن‌است که‌آن‌را قطع کرده باشد و چه بسا ممکن‌است که‌آن نقصان ازنقصان یاقوت سرخ که از زمان ابرخس منجّم تا زمان جالینوس مانده باشد کمتر باشد ولی من گمان می کنم که ازآن

چیزی با تحلّل کم نمی‌شود که بتوان آن را با دقیق‌ترین ابزار وزن دریافت کرد این بنا بر آنست که نسبت آن یاقوت بجوهر فلک در تحلّل مثل نسبت گیاه باشد بآن بلکه از آن هم بیشتر ودیگر آنکه آن یاقوت در دست ما است و ممکن است در آن دقّت نظر بکار بریم وآن را به پیمائیم درحالیکه دریافت مقدار بزرگی و ابعاد ستارگان جز با حیل مسّاحی و نسبت‌هائی که هرگز بحدّ تحقیق نمی‌رسد و بمرحلهٔ تقریب می‌ماند امکان پذیرنیست واگر درجوهرخورشید چیزی زیاد یاکم شده باشد رصد ما آن را مانند حالت قبل از زیادت و نقصان دریافت می‌کند و بالجمله درست نیست گفته شود که عالم فاسد نمی‌شود و این مطلب ازمقدّماتی که دراین موضع ازاین کتاب پیش‌آورده اخذ نمی‌گردد و این مقدمات آنچنان که مقتضی است مقدّمات اولیّه نیست و اوآنها را بعنوان اوائل اخذکرده است ودرست نیست گفته‌شود که‌عالم فاسد نمی‌گردد مگراینکه درست گردد که عالم بلانهایت است ویا چیزی دیگرغیرآن وجود ندارد »[۱].

غزّالی درتهافت الفلاسفة گوید:

«آنان (= فیلسوفان) دودلیل‌دیگر برابدیّت عالم اقامه‌می‌کنند یکی آنکه‌جالینوس بدان تمسّک جسته‌آنجا که‌گفته است:

« اگر خورشید مثلاً قابل انعدام می‌بود بایستی درمدتی دراز ذبول درآن‌آشکار گشته باشد وارصادی که ازهزاران سال پیش‌مقدارآن‌را معین‌کرده همین مقدار کنونی‌را نشان داده است وچون دراین مدتهای دراز ذبول برآن عارض نشده‌است دلیل می‌شود براینکه خورشید قابل فساد نیست . این دلیل با وجوه زیر ردّ گردیده می‌شود :

اول :

شکل این دلیل بدین صورت است : اگر خورشید قابل فساد می‌بود بایستی ذبول بآن عارض گشته باشد ، و چون تالی محال است مقدم نیز محال است . این قیاس را آنان « شرطی متصل » می‌خوانند ، درحالیکه این نتیجه لازم نمی‌آید زیرا مقدم نادرست‌است

---

۱ - رازی ، شکوك ، ص ۲ و ۳ .

مگر باشرط دیگری که عبارتست از: اگر قابل فساد بفساد ذبولی می‌بود بایستی تاکنون ذبول بآن عارض گشته باشد. بنابراین این تالی لازمهٔ آن مقدم نیست مگر با افزودن شرطی وآن اینکه اگر بفساد ذبولی فاسد شدنی بود بایستی درطول مدت دچار ذبول شده باشد، یا اینکه بیان شود که فساد فقط بطریق ذبول است تا تالی بر مقدم مترتب گردد و ما قبول نداریم که اشیاء فقط با ذبول فاسد می‌شوند بلکه ذبول یکی از وجوه فساد است و بعید نیست که چیزی که درحال کمال خوداست ناگهان فاسد گردد.

دوم:

گیریم که فساد بطریق ذبول است از کجا دانسته می‌شود که ذبول بآن عارض نگشته است. اتکای او بارصاد محال است زیرا ارصاد مقدار تقریبی را نشان می‌دهد. وخورشیدرا که گویند صد و هفتاد برابر زمین یا در حدود این مقدار است اگر باندازهٔ سلسلهٔ کوهی ازآن کم گردد با حسّ دریافته نمی‌شود، وشاید هم که درحال ذبول است وتاکنون باندازهٔ سلسلهٔ کوهی یا بیشترازآن کم گشته است وحسّ نمی‌تواندآن‌را دریابد زیرا در علم «مناظر» فقط اندازهٔ تقریبی آن شناخته می‌شود، و این چنانست که یاقوت و زر نزدآنان ازعناصر ترکیب یافته و هردوفاسد شدنی‌اند، حال اگرپارهٔ یاقوتی‌را صد سال بازنهی نقصان‌آن محسوس نخواهد بود بنابراین شاید نسبت‌آنچه که از خورشید کم می‌گردد درمدّت تاریخ ارصاد همچون نسبت‌آن مقدار باشدکه از پارهٔ یاقوت درمدّت صد سال نقصان می‌پذیرد واین برحسّ آشکارنمی گردد، بیان فوق نشان می‌دهدکه دلیل اودرغایت نادرستی‌است»[1]

بامقایسهٔ عبارت غزّالی و رازی حدس اینکه غزّالی مطلب خودرا از رازی گرفته تقویت می‌یابد وهیچ بعید نیست که متألّهان اسلامی در نسبت توقف بجالینوس تحت‌تأثیر غزّالی قرارگرفته باشند واقوال همگی به رازی بازگشت کند.

از این فصل دو نتیجه‌گرفته می‌شود یکی اینکه شکوک رازی یکی از منابع مهم

---

۱ ـ غزالی، تهافت الفلاسفة، ص ۹۱ و ۹۲.

درباره‌ٔ تحقیق درآثاروافکاررازی وجالینوس بشمارمی‌آید. بسیاری‌ازآثاراین دودانشمند که بجزنام نشانی‌ازآنها برای‌مانمانده بوسیله‌ٔ شکوك شناخته‌می‌شود که‌درباره‌ٔ چه‌بوده‌است ودیگراینکه نسبت توقف در مسألهٔ حدوث وقدم عالم‌که بکرّات بجالینوس نسبت داده شده باحتمال قوی از رازی سرچشمه‌گرفته و رازی تاآنجاکه از یکی از دو منبع او یعنی تجربهٔ طبیّه‌برمی‌آید درایراد برجالینوس ونسبت‌توقف‌باو راه اعتدال‌را نه‌پیموده‌است.

فصل دوازدهم

ردّ ابن میمون برجالینوس

چون ابن میمون در ردّ خود برجالینوس تحت تأثیر رازی قرار گرفته و نیز مانند رازی مسألهٔ قدم عالم را مورد بحث و تحلیل قرار داده است مناسب دیده شد این فصل برکتاب افزوده گردد. این فصل مبتنی است برقسمتی از کتاب فصول ابن‌میمون که بفارسی ترجمه شده است . و چون ابن میمون بزبان فارسی تاکنون معرفی نشده شرح حال اوهم ضمیمه این فصل می‌گردد .

عبیدالله موسی بن میمون قرطبی اسرائیلی فیلسوف وطبیب و متألّه یهودی که نزد اروپائیان به Moses Maimonides اشتهاردارد از دانشمندان مشهورجهان بشمار می‌رود . اودرسال ۵۳۰ در یکی از بزرگترین شهرهای اروپا یعنی قرطبه دراندلس تولّد یافت ، این شهر درآن روزگار تحت فرمانروائی خلفای اموی بود که حدود سه قرن براسپانیا حکومت کردند . قرطبه ازشهرهای مهم غرب محسوب می‌شد و با بغداد درشرق اسلامی رقابت می‌کرد ، وهمان شهر است که درآن فیلسوف اسلامی معاصرابن میمون یعنی ابن رشد درسال ۵۲۰ چشم بجهان گشود.

ابن میمون سیزده ساله بود که در سال ۵۴۳ همراه با پدر و مادرش زادگاه خودرا ترک گفت وگویا علّت آن وجود تعصّبات مذهبی بودکه درآنجا موجب آزردگی آنان می‌گردید . درمدّت ده سال این خانواده در جای معیّنی قرارنگرفتند تا آنکه در ۵۵۳ در شهر فاس از بلاد مراکش مستقر گردیدند . از اینکه ابن میمون در این شهرچه‌گونه عمرخود را سپری می‌ساخته آگاهی دردست نیست ولی‌آنچه مسلّم است او ازهر موقعیّتی برای افزودن معلومات خود استفاده کرده و بفراگرفتن کلام و طبّ و فلسفه پرداخته است . درسال ۵۶۱ این خانواده بمصرمهاجرت کردند و در شهرفسطاط آرام یافتند . چندی نگذشت که بزرگ این خانواده یعنی پدرموسی وهمچنین برادراو که

باگوهرفروشی کفاف عائله را تأمین می کرد درگذشتند .

ابن میمون چندی دچار بیماری گردید و سپس در سال ٥٦٤ بهبود کامل یافت و در طلب معاش خانواده درکوی یهودیان فسطاط به طبابت اشتغال ورزید و بزودی مورد توجّه القاضی الفاضل عبدالرحیم بن علی البیسانی متوفی ٥٩٦ قرارگرفت و بوسیله او بعنوان پزشک خاص بدرگاه عزیزآخرین خلیفهٔ فاطمی مصر معرفی گشت . وقتی در سال ٥٦٧ صلاح الدین ایوبی خلیفهٔ نامبرده را برکنار کرد قاضی فاضل مشاور اوگشت و بپایمردی او ابن میمون دوباره منصب پیشین خود را بدست آورد . صلاح الدین در سال ٥٨٩ وفات یافت و ابن میمون در دربار پسر صلاح الدین سمت رئیس پزشکان دربار را احرار کرد، از این ببعد بود که او شهرت جهانی یافت و بوسیله بزرگان مورد تشویق قرارگرفت و امکان تألیف و تصنیف و بهره برداری ازدانشهائی که درضمن سالیان متمادی اندوخته بود برای اوآماده گشت.

اوآثارطبّی خودرا بزبان عربی تألیف کرده ولی کتاب مشهورفلسفی وکلامی خود یعنی کتاب « دلالة الحائرین »[1] را بعربی و بخط عبری نوشته و شاید منظور اوآن بوده

۱ - متن عربی این کتاب بضمیمهٔ ترجمهٔ فرانسوی بوسیلهٔ مونک S. Munk طی سالهای ۱۸۶۶—۱۸۵۶ درپاریس تحت عنوان زیر درسه جلد چاپ شده است: *Le Guide des égarés* و ترجمهٔ انگلیسی آن در سال ۱۸۸۱ بوسیلهٔ فریدلاندر M. Fridlander صورت پذیرفت و برای مرتبهٔ دوم در سال ۱۹۰٤ در لندن چاپ شد و ترجمهٔ کاملتر و بهتری از آن بوسیلهٔ پینس S. Pines بضمیمهٔ مقدمه‌ای تحقیقی از او و مقدمه‌ای دیگراز Leo Strauss بافرهنگ اصطلاحات فلسفی و یادداشتهای مفید دیگر صورت گرفته که در سال ۱۹۶۳ بوسیلهٔ دانشگاه شیکاگو تحت عنوان زیر بطبع رسیده است *The Guide of the Perplexed*

کتاب فوق که مشتمل بر مطالب فلسفی و کلامی است مورد توجه مسلمانان نیز بوده چنانکه ابو عبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی ازدانشمندان قرن هفتم هجری مقدمات بیست‌وپنج گانه‌ای‌را که ابن‌میمون دراثبات وجودخدا ووحدانیت‌او آورده درکتابی بعربی‌شرح کرده‌است

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

که مورد استفادهٔ خواص که با خط عبری و زبان عربی آشنائی دارند قرار گیرد وطبقهٔ عوام و متعصّب از یهودیان و مسلمانان نتوانند بآسانی دست یابند. او در سال ۶۰۱ در سن شصت و نه سالگی درقاهره چشم از جهان فروبست. یهودیان مقام علمی و روحانی ابن میمون‌را بسیارمحترم می‌دارند وهنوز بسخنان حکیمانه او استشهاد و از روان او برای شفای بیماران استمداد می‌جویند. ماکس مایرهوف[۱] می‌گوید یهودیان قاهره وقتی از بهبود بیماری نا امید می‌شوند او را به‌کنیسه ابن میمون‌که موسوم به Rab Moshe است می‌برند ویکی‌دوشب اورا درزیراطاق عبادت‌کنیسه می‌خوابانند ومشهورچنانست که‌نتیجه مثبت می‌گیرند[۲]. جرج سارتن[۳] می‌گوید درسال ۱۶۷۰ میلادی هنگام افتتاح دانشگاه

بقیهٔ پاورقی ازصفحهٔ قبل

این‌کتاب تحت عنوان «المقدمات الخمس والعشرون فی اثبات وجود الله و وحدانیته وتنزهه من ان یکون جسما او قوة فی‌جسم من دلالة الحائرین» درسال ۱۳۶۹ هجری درقاهره بطبع رسیده است. مناسب است‌که یاد شود‌که ترجمهٔ عبری دلالة الحائرین‌کمی پس از زمان تألیف یعنی درسال ۱۲۰۴ بنام *Moreh nebukim* و ترجمهٔ لاتینی آن درسال ۱۵۲۰ باسم *Doctor Perplexorum* صورت گرفته است.

۱ - ماکس مایرهوف ازخاورشناسان پرکارو پراثر بود بیست‌وپنج‌سال درقاهره اقامت داشت ودراین مدت‌کتابها و مقاله‌های مفیدی تألیف‌کرد. برای آشنائی با شرح حال و آثار او رجوع‌شود بشمارهٔ ۹ مجلهٔ ازیریس *Osiris* که درسال ۱۹۵۰ باو تقدیم شده‌است.

۲ - Meyerhof, M. : « The Medical work of Maimonides », *Essays on Maimonides*, p. 265

۳ - جورج سارتن G. Sarton از دانشمندان معروف معاصر و مؤلف کتاب نفیس مدخل تاریخ علم *Introduction to the History of Science* ومؤسس‌مجله‌های ایزیس *Isis* و ازیریس *Osiris* درسال ۱۹۵۸ وفات یافت. برای اطلاع از آثار او رجوع شود به مجلهٔ ایزیس شمارهٔ ۴۸ (۱۹۵۷) ص ۳۴۸–۳۳۴.

هاروارد یکی از سخن رانان بزبان لاتین گفت : جان هاروارد John Harvard بمتابعت ازابن میمون مدرسه‌را افضل‌واشرف وحتی مقدّس‌تر از کنیسه دانسته‌است . واین‌اشاره بعبارت زیراست که ابن میمون دریکی از کتابهای خود گفته‌است:

« جایز است که کنیسه‌ای تبدیل بمدرسه‌گردد ولی روا نیست که مدرسه‌ای به کنیسه مبدّل شود زیرا تقدّس مدرسه بیش ازکنیسه است ما می‌توانیم چیزی را بمرتبهٔ بالاتر ازتقدّس ترفیع دهیم ولی نمی‌توانیم آن را بدرجه پائین‌تر متنزّل سازیم[۱] » .

ازمهمترین کتابهای طبی ابن میمون « کتاب‌الفصول » اوست که به « فصول موسی فی‌الطّب »[۲] ویا « فصول‌القرطبی »[۳] مشهوراست . اوکتابی دیگردارد که در آن بگزارش فصول بقراط پرداخته و بنام « شرح فصول البقراط »[۴] خوانده است .

شکی نیست که بقراط مخترع و مبتدع فصول است. کلمهٔ فصول معادل کلمهٔ « آفوریسم »[۵] است که بقراط بکار برده وحنین بن اسحٰق[۶] بعربی ترجمه کرده است وچون

۱ - Sarton, G. : « Maimonides: Philosopher and Physician », *Sarton on the History of Science,* essays by George Sarton selected and edited by Dorothy Stimson, p. 100

۲ - *The Medical Aphorisms of Moses*

۳ ـ القرطبی منسوب به قرطبه از بلاد اسپانیا زادگاه ابن میمون اروپائیان آن را Cordova خوانند.

٤ - *Commentary on Hippocrates Aphorisms*

٥ - *Aphorisms*

٦ ـ چنانکه درصفحهٔ ۲۹۵ آمد ابوزید حنین بن‌اسحاق‌العبادی‌از مترجمان ودانشمندان زبردست بود که بزبانهای فارسی و یونانی و عربی و سریانی مهارت داشت و در سال ۲٦۰ وفات یافت. ابن ابی اصیبعه شرح حال وآثار او را درکتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء بتفصیل یاد کرده و ماکس مایرهرف نیز درآغاز کتاب العشر مقالات فی العین حنین با استفاده ازمراجع عربی و فرنگی شرح حال انتقادی از حنین بدو زبان عربی و انگلیسی آورده است.

این کتاب موجز ومفید بوده مورد استفاده واقتباس دانشمندان پس از بقراط قرار گرفته و روش آن نه تنها در مورد کتابهای طبی بلکه در مورد کتابهای فلسفی نیز بکار برده شده است. جاحظ[۱] از قول دیمقراط[۲] نقل می کند که اودرباره تألیف کتابهای علمی گفته است که هریک از حکیمان که بخواهد در بارهٔ علمی کتابی تألیف کند باید که آن کتاب دارای ممیزات هشتگانه زیر باشد : همت ، منفعت، نسبت، صحت، صنف ، تألیف ، اسناد ، تدبیر. وبقراط این وجوه هشتگانه‌را درکتابی که بنام « افوریسموس » یعنی کتاب الفصول است گردآورده است[۳] . از جمله کسانی‌که بشرح فصول بقراط پرداختند جالینوس بود . جالینوس علت وضع این کتاب را بطریق فصول از جانب بقراط چنین توجیه می کند که بقراط معتقد بود که صناعت دراز و دشوار است وضبط آن درعمر کوتاه بدشواری میسر می گردد، مگراینکه کتابها بطریق فصول تألیف شود زیرا فصول درعین ایجاز لفظی معنی آن کوتاه‌تر وبفهم نزدیک‌تر و بحفظ مضبوط‌تر و برای درس آسانتراست[۴] . چنانکه پیش‌ازاین یادشد محمد بن زکریای رازی فصول بقراط‌را تلخیص کرده‌است . ابوالقاسم عبدالرحمن بن ابی صادق کتابی بنام « شرح کتاب فصول بقراط » دارد که نسخه‌ای از آن درکتابخانهٔ

۱ - ابو عمرو عثمان بن بحر جاحظ نویسنده وادیب معروف عرب که بسال ۲۵۵ وفات یافته است.

۲ - Democritus

۳ - کتاب الحیوان، ج ۲ ص ۱۰۲ . درمتن «افوریسموا» بود اصلاح گردید.

۴ - ابن ابی صادق ، شرح کتاب فصول بقراط (نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ اسلر Osler Library واقع در دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه مک گیل شمارهٔ OR. 66) ، ص ۵ . عبارت معروف بقراط : ان العمر قصیر والصناعة طویلة. حکم ضرب‌المثل را در میان اطبا پیدا کرده‌است رجوع شود به‌فردوس‌الحکمهٔ علی بن ربن طبری ، ص ۵ ونیز ضرب‌المثل معروف انگلیسی Life is short and art is long از همین عبارت ناشی شده‌است. رجوع شود به مقالهٔ رزنتال که مشخصات آن در ص ۱۰۰ آمده‌است.

دانشگاه مک‌گیل موجوداست واودراین کتاب اشاره به‌تفسیرجالینوس برکتاب‌الفصول بقراط[۱] وهمچنین نقض رازی برجالینوس کرده‌است . از جمله کتابهائی که در غیر طبّ بطریق‌فصول‌تألیف گشته فصول فارابی درمنطق‌وهمچنین فصول‌المدنیه اورا درعلم‌سیاست می‌توان نامبرد .

بنابراین بخوبی‌هویدا است که چه گونه ابن میمون بمتابعت ازسنّت اسلاف خود هم‌فصول بقراط را شرح وهم فصولی مستقل بنام خود تألیف کرده‌است . فصول موسی درسال ۱۲۷۷ میلادی ازعربی بعبری و درهمان قرن سیزدهم ازعربی بلاتین ترجمه‌گردید ودرسالهای ۱۴۸۹ و ۱۴۹۷ و ۱۵۰۰ ببعد در شهر ونیز چاپ شد ومتن عبری‌آن هم در سال ۳۵–۱۸۳٤ و ۱۸۸۸ بچاپ رسید . متن عربی آن هنوز بطور کامل چاپ نشده و فقط مقدّمه وشش‌قطعه مربوط به‌قسمت شرح جالینوس برطیماوس افلاطون(=طیماوس طبی) بعربی‌و ترجمهٔ آلمانی آن بانضمام توصیف نسخ خطی آن بوسیلهٔ پول کاهل Paul Kahle چاپ شده است[۲] . در این مقدّمه ابن میمون دربارهٔ منظور از نگارش فصول چنین‌گوید : کتابهای بسیاری درعلوم بروش فصول تألیف شده است وعلم طب بیش‌از علوم دیگر باین روش نیازمند است زیرا برخی از علوم ازجهت تفکّر دشوار است مانند بیشتر علوم تعلیمی (= ریاضیات) ، وبرخی دیگر از جهت حفظ مطالب مانند علم بزبانی از زبانهای کامل ، ولی علم طبّ اندیشه و فهم معانی‌آن مانند علوم تعلیمی دشوار نیست بلکه دشواری‌آن ازاین جهت است که نیازمند به‌محفوظات بسیاری‌است ، نه تنها حفظ کلیّات بلکه حفظ جزئیات که علم بشر از رسیدن بدان قاصراست . تألیفاتی که

۱ ـ تفسیر جالینوس برکتاب‌الفصول دارای هفت مقاله‌است این کتاب هرچند بوسیلهٔ ایوب رهاوی و جبریل بن بختیشوع ترجمهٔ ناقصی گردیده بود ولی ترجمهٔ درست و کامل‌آن بوسیلهٔ حنین بن اسحق صورت گرفت.

۲ ـ اطلاع دربارهٔ ترجمه ها و چاپهای ابن میمون از مقدمهٔ مایرهوف و شاخت برمتن عربی که ترجمهٔ آن دراین فصل دیده می‌شود اخذ شده‌است.

بروش فصول تدوین می‌گردد امر حفظ را سهل و مشکل فهم اغراض آن‌را آسان می‌سازد وبدین جهت فاضل طبیبان بقراط کتاب مشهور خود را بروش فصول تألیف کرد و پس ازاو بسیاری از پزشکان به پیروی ازاو فصولی تألیف کردند مانند فصول مشهوررازی و فصول موسی و فصول ابن ماسویه و غیره و برهریک از خوانندگان آشکاراست که هر کس که درعلمی فصول تألیف کرده منظورش این نبوده که آن فصول کافی برای آن علم و یا مشتمل برهمهٔ اصول آن علم است بلکه می‌خواسته در این فصول مطالبی که مورد غفلت واقع شده درحالیکه حفظ همهٔ آن واجب است ویا مطالبی که در بیشترنیازمندیها سودمنداست بیان کند. خلاصه آنکه هرکه درهرعلم کتاب خودرا بنام «فصول» مقیّد نموده هدف او احاطه بهمهٔ آنچه که درآن علم مورد نیازاست نبوده است نه بقراط در فصول خود ونه ابونصر فارابی درآنچه که بطریق فصول تدوین کرده وهمچنین دیگران.

سپس در بارهٔ منظور خود از تألیف فصول گوید: فصولی را که من در اینجا آورده‌ام نباید بگویم که تألیف کرده‌ام بلکه باید گفت که برگزیده‌ام زیرا من آن را از سخنان جالینوس درهمهٔ کتب اوالتقاط کرده‌ام چه ازکتابهائی که اومستقلاً تألیف کرده و چه کتابهائی که درشرح کتابهای بقراط نوشته‌است[1].

ونیز گوید: ومن این فصول‌را برای خود برگزیدم که تذکره‌ای باشد وهرکه در مرتبهٔ من یا پائین‌تر ازمن است می‌تواند ازآن بهره‌مندگردد ومن آن را برای بهره‌دادن به‌کسانی که درمرتبهٔ جالینوس هستند برنگزیده‌ام[2].

بهترین نسخه‌ایکه ازفصول موسی دردست است نسخه‌ای‌است متعلّق‌به کتابخانهٔ گوتا Gotha بشمارهٔ ۱۹۳۷، این‌نسخه ازروی‌نسخه‌ای‌رونویسی‌شده که بخط‌خواهرزاده ابن‌میمون ابوالمعالی یوسف‌بن‌عبدالله بوده‌است واودرپایان مقالهٔ بیست‌وچهارم‌وبیست‌و

1- Mosis Maimonidis Aphorismorum Praefatio et Excerpta, Appendix II ad: *Galeni in Platonis Timaeum Commentarii Fragmenta* (Leipzig and Berlin, 1934), pp. 34-93.

۲ ـ مأخذ پیشین، ص ۹۶.

پنجم اشاره می کند باینکه ابن میمون خود یادداشتهای این کتاب را برای بازنویسی فراهم آورده بود واو (= ابوالمعالی) تمامی بیست‌وچهار مقاله را زیرنظر ابن میمون پاك نویسی کرده است . ولی عمر ابن میمون به تنظیم مقالهٔ بیست و پنجم وفا نکرده و پس از مرگش ۱۲۰۴/۶۰۱ همین برادرزاده‌آن را منظم ساخته‌است . بنابراین نسخهٔ کامل از بیست‌وپنج مقاله درآغازسال ۶۰۲/ اوت ۱۲۰۵ یعنی هشت ماه پس از مرگ ابن‌میمون فراهم گشته است . او در این مقالات که هریک مشتمل برفصولی‌است نشانه‌های کتاب جالینوس‌را که ازآنها درموضوعات مختلف استفاده کرده بدست می‌دهد درمقالهٔ بیست و پنجم که بسیار دراز است ابن میمون انتقاد شدیدی از جالینوس می کند که در قرون وسطی بی‌سابقه‌است اوبیش ازچهل موردرا که جالینوس‌در گفتارخوددچار تناقض گوئی شده‌است برمی‌شمارد و برآراء دینی جالینوس که‌در بارهٔ مبدء عالم‌است خرده می گیرد و نیز شکوك اورا برجهانشناسی موسائی حل می کند وگستاخی او را بساحت موسی باگستاخی تمام‌تری پاسخ می‌دهد . متن عربی قسمتی از این مقاله بوسیلهٔ پروفسور یوسف شاخت J. Schacht[۱] و دکتر ماکس مایرهوف M. Meyerhof بانضمام ترجمهٔ انگلیسی و مقدمه‌ای بهمان زبان درسال ۱۹۳۹ در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه مصر در قاهره بطبع رسیده است[۲] .

۱ - پروفسور شاخت استاد دانشگاه کلمبیا ازشرق شناسان مهم معاصر بود که در اول اوت ۱۹۶۹ از دنیا رفت برای شرح حال او رجوع شود به مقالهٔ نگارنده تحت عنوان « بیادبود پروفسور شاخت » درمجلهٔ یغما شمارهٔ ده ، دی ماه ۱۳٤۸ ، ص ۵۶۹ .

۲ - مقالهٔ نامبرده تحت‌عنوان زیرچاپ شده‌است: «Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony» *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, Vol V/I (1937), pp. 53-88

این قسمت از فصول ابن میمون برای اولین بار بفارسی نقل می‌شود چنانکه شاخت و مایرهوف برای اولین‌بار آن‌را بزبان انگلیسی ترجمه کردند و پیش ازآن فقط ترجمه عبری‌آن که بوسیلهٔ M. Steinschneider درکتاب نفیس « الفارابی » اوکه درسال ۱۸۶۹ درسنت پترزبورگ چاپ شده در دسترس دانشمندان بوده‌است.

بنام خدای بخشندهٔ بخشایشگر

پروردگار من آسان گردان

گفتار بیست و پنجم (از فصول موسی بن میمون درطبّ) مشتمل است برفصولی مربوط به‌برخی ازشکوك که دراثنای سخن جالینوس برای من پدیدآمده‌است.

موسی می‌گوید: هدف من از شکوکی که در اینجا یاد می‌کنم غیر از هدف رازی است چنانکه برخواننده با درنگ آشکار می‌گردد زیرا رازی ایراد شکوك برجالینوس نکرده بلکه در اموری که مربوط بصناعت طبّ نیست بردّ او پرداخته و حتی در میان استدلالهای خود دراموری که بدانش پزشکی متعلّق است شکوکی براووارد نساخته‌است[1] و بسیارآشکار است که این عمل بردلیلی برهانی[2] استوار نیست وگویی اوکوتاه دستی خود را درصناعت منطق آشکارکرده است زیرا دربسیاری از موارد براو خرده‌هائی گرفته که مطلقا بالفاظ راجع است بدون توجّه به‌معانی که درآن موارد ازآن الفاظ اراده

---

۱ - دراین مورد ابن میمون راه اغراق‌را پیموده زیرا رازی فقط در آغاز کتاب الشکوك بحث از مباحث فلسفی مانند حدوث و قدم، وکون و فساد، وزمان و مکان، وخلاء و هیولی کرده‌است بعلت‌آنکه بحث دراین امور درکتابهای طبی درآن روزگار معمول و متداول بوده است. بلی فقط شش سطر پایان کتاب که رازی به گفتهٔ جالینوس مبنی بر اینکه زبان یونانی بهترین زبانهاست ایراد می گیرد خارج ازفن طب وفلسفه‌است.

۲ - ترجمهٔ «ان هذا لیس بدلیل برهانی» صفت برهانی برای دلیل نظیر ظل ظلیل ورکن رکین است.

شده‌است. ابن‌زهر[۱] وابن رضوان[۲] بگشودن این شکوك عنایت گماشته‌اند ولی‌من متعرّض این منظور نمی‌شوم و در باره‌ٔ آنچه که رازی آن را شک پنداشته وهمچنین آنچه را که حلّ شک تصوّر کرده سخنی نمی گویم زیرا همهٔ اینها تباه ساختن وقت بدون فایدت‌است بلکه می‌توان گفت که تباه ساختن درشرّاست زیرا هرتعصّبی دربیشترموارد پیروی هوای نفس وهرهوی‌اجوئی شرّ محض است[۳] ومن فقط شکوکی را یاد می کنم که در میان سخنان جالینوس برای من رخ داده و بدانش پزشکی بستگی دارد. زیرا او رهبر و پیشوای این فنّ است[۴] و جز دراین فن پیروی و راه جوئی از گفتار او روا نیست و سبب این شکوك

۱- رجوع شود به صفحهٔ ۳۰۲ همین کتاب.

۲ - ابن رضوان درکتاب دیگر خود که بنام « الکتاب النافع فی تعلیم صناعة‌الطب » نوشته برمحمد بن زکریای رازی خرده گرفته وادعا کرده‌است که رازی اطلاع عمیقی ازمنطق ونجوم وطبیعیات نداشته وکتابهای جالینوس را بدرستی نفهمیده است نسخه‌ای ازکتاب ابن رضوان درکتابخانهٔ ملی قاهره تحت شمارهٔ ۴۸۳ مضبوط است و تفصیل ایراد ابن رضوان بر رازی درمقدمهٔ خمس رسائل ابن بطلان وابن‌رضوان بزبان انگلیسی بوسیلهٔ شاخت‌و مایرهوف آورده شده‌است.

۳ - ابن میمون مانند بیشتر دانشمندان اسلامی به فلسفهٔ رازی اعتقاد نداشته بلکه بطب او معتقد بوده‌است ودلیل براین مطلب آنکه درآثار طبی خود ازآثار رازی خاصه کتاب « منافع الاغذیة و دفع مضارها » بسیار نقل می کند. این موضوع را مایرهوف در مقالهٔ خود دربارهٔ ابن‌میمون تصریح کرده‌است، ص ۲۶۸ چنانکه پیش‌ازاین یادشد کتاب منافع الاغذیهٔ رازی که درسال ۱۳۰۵ هجری قمری درمصربطبع رسیده بوسیلهٔ دکتر عبدالعلی علوی نائینی تحت‌نام « بهداشت غذائی » ترجمه و درسال ۱۳۴۳ در تهران منتشر شده‌است.

۴ - چنانکه پیش ازاین‌اشاره شد جالینوس دراسلام‌خداوند طب محسوب شده‌وهمیشه ازاو و بقراط بعنوان نمونهٔ طبیب کامل یاد گردیده است ابوالعلاء معری درکتاب الاستغفار

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

که برای من پیدا آمده ازسه روی بیرون نیست یابجهت اشتباهاتی است که برای گزارندگان درنقل وترجمهٔ کتابهای او بعربی پیش آمده ویا بجهت سهوی است که برای خود جالینوس رخ داده زیرا هیچکس از این گونه لغزش های بخشودنی برکنار نیست ویا آنکه سبب آن سوء فهم من است. درهرحال با ایراد دوگفتارمتقابل سود علمی حاصل ومحل شک آشکارمی گردد ودرمعرض توجهٔ خوانندهٔ درنگ مند قرارمی گیرد وبدین وسیلت حقیقت که تکیه گاه اوست براوظاهر می شود و محفوظاتش او را پریشان نمی گرداند و درهنگام ورود شک سرگشتگی بدودست نمی دهد.

موسی[1] می گوید: گفتار فیلسوفان بسیار آشکار است که گفته اند همچنانکه تن را صحت و بیماری است نفس نیزصحت و بیماری دارد و بیماریهای نفس و صحت آن که بدان اشارت نموده اند در افکارواخلاق پدیداراست و این بدون شک خاصهٔ آدمی است و بدین جهت من افکار نادرست و اخلاق پست را بنابر اختلاف انواع آن بیماری انسانی می نامم. از جملهٔ این بیماریهای انسانی یک بیماری همگانی است که شاید درطی مدتی دراز فقط افراد معدودی بتوانند ازآن برکنار بمانند واین بیماری که مانند سایربیماریهای جسمی وروانی درمیان مردم بیشی وکمی دارد عبارتست ازاینکه هرشخصی ازمردم خودرا کامل تر ازآنچه که هست می پندارد وآرزومند است که بدون رنج و سختی بکمال بالاتری فزونی یابد. بخاطراین بیماری عام است که ما اشخاص ماهر وبزرگی را می یابیم که یکی ازدانشهای فلسفی نظری یا عملی و یا یکی ازعلوم وضعی (= نقلی)را فراگرفته ودرآن بغایت مهارت رسیده اند وسپس آنان درعلمی که درآن استوارند وهمچنین علوم دیگری که ابداً آن را

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

خود این دو را چنین ستوده است:

سقیاً و رعیاً لجالینوس من رجل — و رهط بقراط غاضوا بعد او زادوا

فکل ما أصلوه غیر منتقض — به استغاث اولو سقم و عواد

(عیون الانباء ص ۱۲۰).

نمی‌دانند و یا کم می‌دانند بسخن می‌پردازند و در این علوم هم مانند آن علمی که در آن چیره دست‌اند اظهار دانندگی می‌کنند خاصّه آنکه اگر سعادت پنداری برای ایشان پیدا آمده باشد و با چشم ریاست و برتری نگریسته گردند که در این صورت هرچه بگویند بادیدهٔ قبول تلقّی می‌شود و در ردّ و اعتراض بر آن سخنی ایراد نمی‌گردد. زیرا هرگاه این سعادت‌های گمان‌آمیز پیش آید و نیرو گیرد این بیماری جایگیرتر و درمان آن دشوارتر می‌گردد و دارندهٔ آن به‌بیهوده‌گوئی می‌پردازد و بر حسب پندارهای نادرست و حالات گوناگون پرسش‌هائی که از او می‌شود پاسخی از پیش خود می‌دهد زیرا نمی‌خواهد بپذیرد که چیزهائی هم هست که او نمی‌داند. این بیماری در برخی از مردم چنان استوار می‌گردد که تا این اندازه هم بسنده نمی‌کند بلکه می‌کوشد تا آشکار سازد که آن علومی که خود نیکو نمی‌داند ناسودمند و غیرمورد نیاز است و هیچ علمی جز آن علم که او آن‌را خوب می‌داند سزاوار نابود ساختن عمر در آن نیست، خواه آن علم از علوم فلسفی باشد یا وضعی و بسیاری از مردم علومی را رد کرده‌اند که خود آن‌را نیکو نمی‌دانسته‌اند. سخن کوتاه آنکه دامنهٔ این بیماری براستی پهناوراست و اگر بادیدهٔ انصاف بسخنان اینگونه افراد نگریسته شود اندازهٔ این بیماری و اینکه این بیمار بسلامتی نزدیک‌تر است یا بسختی مرض آشکار می‌گردد.

این جالینوس طبیب است که به این بیماری که همپایگان علمی او نیز بدان دچار شده‌اند مبتلا گردیده‌است زیرا این مرد در علم پزشکی جدّاً مهارت کامل پیدا کرد، بیش از هر کس که ما خبر او را شنیده‌ایم و یا سخن او را دیده‌ایم[1] و همچنین او در علم تشریح

---

۱ - ابن میمون مقام علمی جالینوس را قبول داشته و در آثار طبی خود از آثار او استفاده کرده‌است وحتی درکتاب فلسفی خود یعنی دلالةالحائرین از او نقل قول می‌کند و به گفتهٔ او استشهاد می‌جوید. رجوع شود به دلالةالحائرین، ص ۲۱۴ و ۲۰۲. ونیز در یکی از کتابهای خود (Pirque Mosheh) می‌گوید من به‌شما نصیحت می‌کنم که بآراء و اندیشه‌ها با نظر انتقادی بنگرید هرچند دارندهٔ آن صاحب قدرت علمی باشد همچون جالینوس رجوع شود به مقالهٔ سارتن، ص ۸۹.

پیروزیهائی بدست آورد[۱] ودر مباحث افعال اعضاء و منافع[۲] وخلقت آنها واحوال نبض[۳]

۱- حنین بن اسحق در رسالهٔ خود کتابهای زیررا درعلم تشریح ازجالینوس که بزبان عربی ترجمه شده‌است آورده‌است :

فی‌علاج التشریح ، فی‌اختصار کتاب مارینس فی‌التشریح ، فی‌اختصار کتاب لوقس فی التشریح ، فیما وقع من الاختلاف فی التشریح ، فی‌تشریح الحیوان المیت ، فی تشریح الحیوان الحی، فی‌علم بقراط بالتشریح ، فی علم ارسسطراطس فی‌التشریح ، فیما لم یعلم لوقس من امر التشریح ، فی‌تشریح الرحم، فی‌تشریح آلات الصوت، فی‌تشریح العین . رجوع شود به رسالهٔ حنین شماره‌های ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۵ وکتابهای دیگر هم هست که بنام تشریح نیست ولی درآن بحث ازتشریح رفته‌است . کتاب فی علاج التشریح یا فی‌عمل‌التشریح او که درلاتینی از آن به *De anatomicis administrationibus* تعبیرمی‌شود بضمیمهٔ ترجمهٔ آلمانی آن درسال ۱۹۰۶ بوسیلهٔ ماکس سیمون Max Simon در لایپزیک در دو مجلد بچاپ رسیده‌است . جالینوس درکتاب فوق (متن عربی، ج۱، ص۱۳۵) می‌گوید وقتی نوشتن کتاب عمل‌التشریح نزدیک بپایان یافتن رسیده بود حریقی عظیم درهیکل‌ایرینی (= معبد صلح) روی داد که آن کتاب وکتابهای دیگر من درآن طعمهٔ آتش گردید و فقط آنچه را که بمردم داده بودم تا بنویسند از آن بلیه برکنار ماند و ازاین کتاب یازده مقاله در دست مردم داشتم لذا ناچار شدم بقیه را دوباره بنویسم . دانشمندان اسلامی به تفسیر و شرح مقالات جالینوس در تشریح پرداخته‌اند از جمله ابوالفرج عبدالله الطیب متوفی ۴۳ ٥ که نسخه‌ای از تفسیر او هم‌اکنون درکتابخانهٔ شخصی حاج شیخ علی علوی موجود است رجوع شود به نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (تهران ۱۳۴۴) دفتر چهارم ص۴۳۸ .

۲- اشاره‌است به کتاب « فی‌منافع الاعضاء » جالینوس که پس ازاین دربارهٔ آن‌توضیح داده می‌شود .

۳- حنین دررسالهٔ خود کتابهای زیررا دربارهٔ نبض ازجالینوس یاد کرده‌است: فی‌النبض، فی‌الحاجة الی‌النبض ، جملة کتابه‌الکبیر فی‌النبض یناقض ارخیجانس . رسالهٔ حنین شمارهای ۱۶، ۴۱، ۶۶، ۶۷ . درکتابخانهٔ ایا صوفیه کتابی بنام « النبض الصغیر » از جالینوس ترجمهٔ حنین بشمارهٔ ۳۵۸۸ موجود است .

برای او وهمزمانانش مطالبی آشکار گشت که درزمان ارسطو بر کسی آشکارنبود . بدون شک اویعنی جالینوس درریاضیّات ورزیده گشته ومنطق خوانده[۱] و کتابهای ارسطو را درطبیعیات والهیّات مطالعه کرده‌است ولی اودرهمهٔ اینها کوتاه دست است. تندی ذهن وتیزی هوشی که اودرطب مصروف ساخته وبدان احوال نبض وتشریح و منافع وافعال اعضارا درست‌تر ازآنچه ارسطودر کتابش یاد کرده‌است دریافته اورا برانگیخت براینکه سخن ازاموری بگوید که در آن براستی کم مایه‌است وحتی چیره‌دستان در آن اختلاف دارند وچنانکه دانی او در منطق بردّ ارسطو پرداخته و در الهیّات و طبیعیّات همچون سخن او در « فیما یعتقده رایا لنفسه[۲] » وهمچنین دربارهٔ حرکت و زمان ومکان ومحرّك اول[۳] سخن

۱ - حنین کتابهای زیررا درمنطق ازجالینوس ذکر کرده‌است : فی‌البرهان ، فی‌القیاسات الوضعیة، فی‌المدخل‌الی المنطق ، فی‌عددالمقاییس ، تفسیر کتاب‌الثانی من کتب‌ارسطوطالیس الذی‌یسمی باریمانیاس. رسالهٔ حنین شماره‌های ۱۱۵ ، ۱۱۶ ، ۱۲۷ ، ۱۲۸ ازکتابهای منطقی او فقط متن یونانی « فی‌المدخل الی المنطق » بدست آمده که درصفحهٔ ۹۰ این کتاب از آن یاد شده است.

۲ - حنین گوید کتاب‌او «فیمایعتقده رایاً » دارای‌یک مقاله‌است که اودرآن‌دانستنی‌ها ونادانستنی‌هارا ذکر کرده‌است. رسالهٔ حنین‌شمارهٔ ۱۱۳. این کتاب دردسترس محمدبن‌زکریای رازی بوده واو عقیدهٔ جالینوس مبنی برتوقف و تحیر در حدوث و قدم عالم‌را ازاین کتاب‌نقل کرده‌است. رجوع شود به‌کتاب الشکوك ص۲۹۲.

۳ - حنین کتابی از او بنام « فی ان المحرك الاول لایتحرك » یاد کرده است . رسالهٔ حنین‌شمارهٔ ۱۲۵ .جالینوس دراین کتاب برد گفتهٔ ارسطو که هرمتحرکی بوسیلهٔ محرکی‌حرکت می‌پذیرد پرداخته و این کتاب بوسیلهٔ اسکندر افرودیسی رد شده است . ابن ابی اصیبعه ازآن بدین عنوان یاد کرده‌است: «مقالة فی‌الرد علی‌جالینوس فیما طعن‌علی قول ارسطوطالیس ان کل ما یتحرك فانما یتحرك عن محرك» عیون‌الانباء ، ص۱۰۷ .ابوریحان بیرونی‌می گوید: « اسکندرافرودیسی می گوید که ارسطو درکتاب سماع طبیعی استدلال نموده که هرمتحرکی بوسیلهٔ محرکی بحرکت در می‌آید و جالینوس در توجیه آن می گوید که ارسطو آن را بیان نتوانسته است بکند تا چه رسد بآنکه آن را مبرهن سازد » تحقیق ماللهند ، ص۱٦٤ .

گفته‌است ودرهمهٔ اینها مطالبی ابرازداشته‌که براهل‌آن بخوبی هویداست و بآنجا منتهی می‌گردد که دو کتاب مشهورخود یعنی « درآراءِ بقراط وافلاطون[۱] » وکتاب « منی »[۲] را تألیف کرده که مشتمل ایرادات برارسطواست . همچنین او کتاب خود را « در برهان » نوشته و پنداشته است که پزشک تا آن را نداند بپایهٔ کمال نمی‌رسد وآن کتاب براستی

---

۱ - حنین می‌گوید که کتاب او « فی‌آراء بقراط و فلاطن » شامل ده مقاله‌است وغرض جالینوس درآن‌اینست که بیان کند که عقیدهٔ افلاطون در بیشترموارد موافق بقراطاست وازاو اخذ کرده است و ارسطو که بمخالفت آن دو برخاسته خطا کرده است. رساله شمارهٔ ٤٦. توضیح آنکه جالینوس بهمان پایه که بقراط را در تفسیرها و شرح‌های متعدد خود ستوده و احترام گذاشته افلاطون‌را نیز گرامی‌داشته‌است ودلیل براین مطلب اینکه او کتابهای‌بسیاری از افلاطون را شرح و تفسیر کرده‌است . حنین دوکتاب یکی تحت‌نام: « فیما ذکره افلاطون فی کتابه المعروف بطیماوس من علم الطب ، ودیگری بنام «جوامع کتب افلاطون» ازجالینوس یاد کرده‌است. رساله‌شمارهٔ ۱۲۲و۱۲٤ . کتاب‌دوم‌دارای‌چهارمقاله‌است که درهریک کتابهای مختلف‌افلاطون تلخیص شده‌است و کتاب « جوامع طیماوس فی‌العلم‌الطبیعی» در مقالهٔ‌سوم‌این کتاب‌است. متن‌عربی کتاب اخیربضمیمهٔ ترجمهٔ‌لاتینی‌آن بوسیلهٔ پول کراوس‌و ریچارد والزر R. Walzer تحت نام : *Galeni Compendium Timaei Platonis* درسال ۱۹۵۱ درلندن بچاپ رسیده‌است و جورج‌سارتن مقاله‌ای در بارهٔ کتاب فوق نوشته که در مجلهٔ ایزیس ج ٤٤ سال ۱۹۵۲ صفحهٔ ۵۷ چاپ شده‌است.

۲ - حنین می‌گوید که کتاب او «فی‌المنی » دارای دو مقاله است و مقصود او دراین کتاب اینست که آنچه جمیع‌اعضاء بدن ازآن بوجود می‌آید خون نیست چنانکه ارسطو گمان کرده است بلکه جمیع اعضای اصلیه که اعضای سفیدند از منی بوجود می‌آید و فقط گوشت سرخ‌است که از خون بوجود می‌آید رساله شمارهٔ ٦۲ . درکتاب « مقالة فیما بعد الطبیعه » منسوب به رازی اشاره به قول بقراط و ارسطو و جالینوس و انباذقلس در بارهٔ منی‌شده‌است. رجوع شود به رسائل فلسفیه ، ص ۱۲۵ و ۱۲٦ و ۱۲۷ ، و همچنین در کتاب الشکوک ص ۲۳ .

برای پزشک سودمند است . او در این کتاب برقیاسهائی که در برهان مورد نیاز است اکتفا کرده بگمان اینکه آن قیاس‌ها درطبّ و غیر طبّ مفید است و قیاس‌های دیگر را حذف نموده است درحالیکه قیاسهائی که او یادکرده‌است اصلاً قیاسهای برهان‌نیست‌و قیاسهائی را که درصناعت طب نافع است یاد نکرده ، بدین‌گمان‌که نیازی بدانها نیست وارسطو و دیگران که بآنها اشتغال ورزیده‌اند عمرخود را تباه ساخته‌اند . ابو نصر فارابی همهٔ این‌هارا بیان کرده و گفته‌است که او(= جالینوس) قیاسهای ممکنه وقیاسهای‌مختلطه‌را حذف و برقیاسهای‌مطلقه که عبارت ازوجودیه‌است اقتصار کرده‌است،درحالیکه توجّه باین امر نداشته که قیاسهای برهانی ضروریه‌اند نه وجودیه وآنچه که در طب و در بیشتر از فنون دیگرسودمند است قیاسهای ممکنه و مختلطه است. اکنون نصّ گفتار ابونصررا دراین باره بشنو . او درشرح بزرگ خود برکتاب قیاس[1] آن گاه که به بیان مقدّماتی‌خود دربارهٔ ممکن وقیاسهای ممکنه می‌پردازد می‌گوید: «سخن دربارهٔ این موضوع چنان‌نیست که جالینوس متطبّب[2] پنداشته است زیرا اودر کتاب خود که آن را کتاب برهان نامیده

---

۱ ـ ابونصر محمد بن طرخان الفارابی متوفی ۳۳۹ فیلسوف معروف کتابی داشته که قفطی ازآن بعنوان « شرح القیاس له وهوالکبیر » یاد می‌کند. تاریخ الحکما، ص۲۷۹.

۲ ـ کلمهٔ «متطبب» و « طبیب » هرچند متقارب المعنی‌اند ولی‌از طبیب معنی بیشتری اراده می‌شود ابن رضوان‌دریکی از رساله های‌خود که به ابن بطلان نوشته‌است ازقول‌جالینوس نقل کرده که گفته: طبیب باید فیلسوف کامل باشد و کسی که باین‌درجه نرسد او را متطبب باید خواند نه طبیب. خمس رسائل ص ٤٠ . وحدیث زیر ازحضرت رسول نقل شده که «من تطبب ولم یعلم منه طب قبل ذلک فهوضامن » معالم القربة فی‌احکام الحسبة ابن الاخوة، ص ١٦٦ ونیز جاحظ (الحیوان) ج ۷ ص ۱۷۱ ازقول ابن اعرابی که چشم کور شده خود را مرثیت گفته این بیت‌را نقل کرده‌است :

لقد طفت شرقی البلاد و غربها فأعیا علی الطب و المتطبب

از دو مورد فوق غیر مستقیم استنباط می‌شود که « متطبب» طبیب کامل نیست واین

بقیهٔ پاورقی در صفهٔ بعد

گفته‌است که نظردر ممکن و قیاسهائی که از آن برمی‌آید زائداست . درحالیکه جالینوس متطبّب ازهر کس سزاوارتر بوده که قیاسهای ممکنه را مورد نظرگیرد ، بلکه براو لازم بود که بیشترتوجّه‌خودرا درکتابی که‌آن‌را کتاب برهان‌نامیده‌برقیاسهای ممکنه مصروف بدارد. زیرا اوچنین پنداشته که کتاب برهان‌را برای این‌تألیف کرده تادرفن‌طب سودمند افتد و قیاسهائی که طبیب در استنباط صناعت طبّ بکار می‌برد وهمچنین قیاسهائی که در شناسائی بیماریهای پنهانی وسبب‌های‌آنها درهریک ازکسانی که مورد درمان‌قرارمی‌گیرند استعمال‌می‌شود‌همه قیاسهای ممکنه است وهیچ یک ازآنها ضروریه نیست مگرموارد شاذّ ونادری که بیرون ازصناعت طب‌است. بنابراین براولازم‌بود که‌درکتاب برهان‌خودفقط ازاشکال قیاس‌های‌ممکنه‌سخن گوید نه‌وجودیه ، واگردرکتاب خود بدان جهت براشکال وجودیه اقتصارکرده‌است که فقط آنچه‌راکه در برهان مفیدواقع‌می‌شود یادکرده‌باشدباو ایرادمی‌شود که اشکال‌وجودیه‌معدّ بسوی براهین‌نیست‌زیرا برهان‌ازاین‌مادّه‌بدست‌نمی‌آید بلکه فقط ازاشکال اضطراریه تشکیل می‌شود » سخن ابونصربپایان رسید. وآنجاکه‌ارسطو در تبیین قیاسهای مختلطه از ممکنه و مطلقه سخن رانده ابونصردر شرح سخن او چنین گفته است: « این باب براستی سودمند است و از باب ممکنهٔ صرفه سودمندتراست زیرا این باب درهمهٔ فنون‌عملی خاصه دراستنباط امورجزئی آینده خواه بوجودآید یا نه ، درطب

بقیهٔ پاورقی‌از صفحهٔ قبل

نکته باید یاد شود که همچنانکه کلمهٔ « فیلسوف» بمعنی دوستدار حکمت بجای « سوفیست» بمعنی حکیم بجهت فروتنی برگزیده شد دانشمندان بزرگ‌هم خودرا «متطبب » خوانده‌اند بجهت تواضع ودلیل این مطلب آنکه ابن سینا نسخه‌ای از فرق الطب جالینوس‌را دراختیار داشته ودر پشت آن ازخود بعنوان « متطبب » یاد می‌کند این نسخه درکتابخانهٔ پاریس بشمارهٔ ۲۸۵۹ موجود است. رجوع شود به‌مقالهٔ مرحوم قزوینی تحت عنوان : نمونه از خط شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا. مجلهٔ آینده، سال۱۳۰۶ ،ج۲ ،ص۹۰۵ . بنابراین بکار بردن این کلمه بوسیلهٔ فارابی دربارهٔ جالینوس خالی از ارادهٔ تحقیر نیست .

ودر کشاورزی ودر کشتی رانی و در تدبیر مُدُن و درخطابه ودرمشهورات و درهرچیزی که تصرّف درآن رواست ونیازمند به شناسائی پیشین است بکار می‌رود ، وآنچه که در کتاب بقراط طبیب « فی تقدمة المعرفة »[۱] وکتابهای مانندآن آمده همهٔ آنها به این گونه از قیاس‌ها بازگشت می کند »سخن ابونصر بپایان رسید[۲] درآن درنگ بنمای . وشگفت‌ترین سخن او آنکه او درهمهٔ کتابهای خود در ستایش منطق داد سخن می‌دهد و می گوید که آفت طبیبان معاصر او و علّت تقصیر آنان نا آشنائی آنان به منطق است ، وعلّت مهارت او اینست که به منطق متأدّب شده است[۳] وهمیشه می‌خواهد نیاز پزشک را به منطق آشکار

---

۱ ـ کتاب تقدمةالمعرفة بقراط مورد توجه جالینوس بوده‌است چنانکه او دو کتاب یکی بنام « تفسیر کتاب تقدمة المعرفة» ودیگری بنام « فی‌نوادر تقدمةالمعرفة» نوشته است رسالهٔ حنین شمارهٔ ۹۱ و ۹۶ . ومنظور از تقدمة المعرفة آگاهی‌های پیشین‌است که پزشک باید از بیماری‌ها داشته باشد. رجوع شود به: فردوس‌الحکمة علی بن ربن طبری ، ص۲۲۸و۲۱۳.

۲ ـ فارابی درشرح خود به «کتاب‌العبارة» ارسطو پس ازآنکه منظور ارسطورا ازتکثیر قیاسهائی که مقدمات‌آنهاممکنه یاوجودیه‌یاضروریه‌است بیان می کندبدفاع ازارسطومی‌پردازد که این تکثیر بدون فایده نیست وپس از تفصیل‌این مطلب می گوید:« فلذلک یزول ماقاله جالینوس‌الطبیب فی کتابه فی‌البرهان أن ارسطوطالیس کثر فی کتابه فی القیاس فی‌الممکنات والوجودیة فیما لاینتفع به» وسپس این موضوع را مستدلا روشن می‌سازد رجوع شود به : شرح الفارابی لکتاب ارسطوطالیس فی‌العبارة ، ص۱۹۲ و ۱۹۳ .

۳ ـ چنانکه پیش‌ازاین یادشدجالینوس‌درکتاب «التجربةالطبیة»خود(رسالهٔ حنین شمارهٔ ۱۰۹) آنجا که از طرف اصحاب قیاس و مکتب قیاس Dogmatism برد اصحاب تجارب و مکتب تجربه Empirical می‌پردازد می گوید که آنان چیزی را که چندبار دیده‌اند تجربه می‌خوانندواعتراف دارند براینکه یکبار دیدن صناعی‌نیست(= حجیت علمی ندارد) بنابراین آنچه که از غیر صناعی ترکیب شود نیز غیر صناعی است ولی آنان این برهان را نمی‌پذیرند زیرا آنان خود اقراردارند که از تعالیم (علوم نظری) اجتناب می‌ورزند و فرار می کنند وعلم منطق یکی از آنهاست.

سازد ، ولی وقتی خود آن کتاب را تألیف کرده نه تنها حتی یک قسم از اقسام قیاسهای ممکنه ومختلطه را که فقط آنها درطب سودمند هستند یاد نکرده بلکه گفته است که اینها اصلاً مورد نیاز نیستند. کسی شک ندارد دراینکه جالینوس کتابهای ارسطو را در منطق خوانده وبیشتر از آنانکه درپایهٔ فرودین اوهستند آنها را دریافته ولی بجهت آن بیماری عام که ما دربارهٔ آن سخن گفتیم پنداشته است که علم منطق وسایر علوم نظری را مانند علم طب فهمیده است ومهارت او در آن علوم همچون مهارت اوست در علم طب ، ودرنتیجه مورد این عوارض قرار گرفته است. او دراین حدّ هم نایستاده بلکه ازشدّت التذاذ اوازآنچه برای او از برخی منافع اعضا حاصل شده ادّعای پیغمبری کرده وگفته است که فرشته‌ای باوازسوی خداوند فرود آمده و او را چنین آموخته و چنان فرمان داده است ، وکاش درهمین پایه توقّف می‌نمود وخودرا درسلک پیغامبران — بر آنان سلام باد — منتظم می‌ساخت وبر آنان خرده نمی‌گرفت ولی اوچنین نکرد بلکه خود ناشناسی او اورا بدانجا کشانید که خودرا باموسی علیه‌السّلام مقایسه کند و به خود نسبت کمال دهد و به‌موسی علیه‌السّلام نسبت جهل روا دارد — خداوند بالاتراست ازگفتاری‌های نادانان — بدین جهت برمن نیکو آمد که‌عین سخن اورا بسمع تورسانم — که نقل کنندهٔ کفر کافر نیست — واو را ردّ کنم نه‌چنان ردّی که درخورچنان گناه بزرگی باشد . زیرا موسی درنزد او چنان نیست که درنزد ما گروه متشرّعان است ، بلکه در این ردّ آشکار می‌سازم که جهالتی را که او نسبت به پیغامبرما موسی — براوسلام باد — داده‌است براو وارد نیست و جالینوس خود درحقیقت جاهل است ، وسخن خود درامیان آن دوچنان می‌نهم که گویی میان دودانشمند که‌یکی از آنان کامل‌تر از دیگری است سخن می‌گویم نه مانند کسی که پیغبری بزرگ را برمردی متطبّب برتری دهد زیرا این روش منصفانه بنظرمی‌آید . اکنون می‌گویم: جالینوس هنگامی که در گفتار یازدهم از کتاب « منافع الاعضاء »[1] آغاز کرده است به بیان فایده در اینکه موی ابروان

[1] - این کتاب دارای هفده مقاله‌است اول و دوم در حکمت خداوند در اتقان‌آفرینش

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

مانند موی سر دراز و آویزان نمی‌شود و موی مژگان راست می‌ایستد و دراز نمی‌شود سخنی گفته است که نصّ آن اینست: «می گوئیم که آفریننده باین موی فرمان داده است که همهٔ اوقات بیک اندازه بماند و بیش ازاین درازنگردد و موی این فرمان را پذیرفته واطاعت نموده، وبآنچه بآن فرمان داده شده مخالفت نورزیده است، یا بعلت فزع وترس از مخالفت فرمان خدای و یا بجهت مجامله واستحیاء ازخداوند که اورا چنین فرمان داده است، ویا اینکه خود موی هم می‌داند که این اطاعت برای اوبهتر ومناسب‌تراست. موسیٰ هم عقیده‌اش در اشیاء طبیعی همین است واین رأی هرچندنزد من ستوده‌تر و بهتراست که بدان تمسّک جسته شود از رأی اپیکور، ولی نیکوتر آنکه از پذیرفتن هردو رأی خودداری گردد و این اندیشه نگاه داشته شود که خدای تعالیٰ مبدءِ آفرینش آفریدگان است چنانکه موسی علیه‌السّلام گفته است و مبدء برمادّه‌ای که آفریدگان از آن آفریده شده فزونی دارد وآفرینندهٔ ما موی مژگان وموی ابروان را چنان قرارداده که باید بیک اندازه از درازی بماند زیرا این انسب واصلح بوده‌است. وچون دانسته‌است که این نوع موی سزاواراست که براین کیفیّت نهاده شود، زیر موی مژگان جرمی سخت مانند غضروف قرار داده که درطول پلکها کشش می‌یابد، و در زیر موی ابروان پوستی سخت گسترده که پیوسته به غضروف ابروان است[1]. درباقی ماندن این موی بریک اندازه ازدرازی کافی نیست باینکه آفریننده

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

دست، سوم در اتقان آفرینش پا، چهارم وپنجم حکمت او در آلات غذا، ششم و هفتم دربارهٔ آلات تنفس، هشتم و نهم دربارهٔ سر، دهم دربارهٔ دوچشم، یازدهم چیزهای دیگرصورت الخ رسالهٔ حنین شماره ۴۹.

۱ - نظیراین استدلال را جالینوس در موارد مختلف ازکتاب منافع‌الاعضاء کرده است ازجمله گوید: شکی نیست که پا کوچک وپائین‌ترین اندام حیوان‌است وخورشید بزرگترین وشکوه‌مندترین چیزجهان می‌باشد باید دقت شود که خورشید درکجا جای گرفته و پا درکجا قرار یافته‌است خورشید درمیان ستارگان سیار قرارگرفته و پا درپائین‌ترین جای بدن جایافته

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

بخواهد که چنین باشد همچنانکه اگر او بخواهد که بیک دفعه سنگی را تبدیل بانسانی کند بدون اینکه سنگ تغییر مناسب با این تبدیل را بپذیرد ممکن نیست . وتفاوت میان ایمان موسی علیه‌السّلام و ایمان ما وافلاطون وسایر یونانیان اینست که موسی می‌پندارد که فقط مشیّت خداوند کافی‌است که مادّه‌را بیاراید وآماده سازد وسپس آن مادّه آراسته‌وآماده برجای می‌شود، واین برای آنست که او همه چیزها را نزد خداوند ممکن می‌داند و اینکه خدا اگر بخواهد بیک دفعه اسب یا گاوی را از خاکستر بیافریند می‌تواند[1] ولی ما این را نمی‌پذیریم بلکه می‌گوئیم برخی از چیزها ذاتاً ناممکن هستند واین چیزها را خدا هم اصلاً نمی‌خواهد که بوجود آیند[2] ، بلکه اومی‌خواهد که چیزهای ممکن موجود شوند و ازمیان

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

است اگر جای هرکدام را تغییر یافته فرض کنیم چه نتایج نادرستی برآن مترتب می گردد. او سپس توالی فاسد تغییر یافتن خورشید از جای خودرا ذکر می کند. رجوع‌شود به ص ۱۵ کتاب : *Greek Medicine* تألیف آرتور بروک A. J. Brock که در سال ۱۹۲۹ درلندن چاپ شده است.

۱ - بحث‌دربارهٔ دامنهٔ قدرت خداوند واینکه او قادر برممتنعات است درمیان متکلمان اسلامی زیاد دیده می‌شود ازجمله اشعری ازقول ابن راوندی نقل می کند که برخی از کسانیکه خودرا موحد می‌دانند معتقدند که توحید موحد کامل نمی گردد مگراینکه خداوند را موصوف سازد بقدرت برجمع میان مرگ وزندگی وحرکت و سکون وجای دادن جسمی را درمکان واحددریک زمان وتبدیل کردن واحد تقسیم ناپذیررا به‌هزار و هزار را بواحدبدون افزون کردن یا کم کردن و جادادن دنیارا درتخم مرغی درحالیکه هردو به‌بزرگی‌و کوچکی خود باقی بمانند. رجوع‌شود به مقالات الاسلامیین اشعری ، ص ۵۷۲ . ابومنصور ماتریدی سمرقندی نیز اشاره باین مبحث کرده وگوید کسانی که قدرت‌خداوندرا می‌خواهندانکار کنند متمسک باین گونه شبهات می‌شوند واین خود سفسطه‌است. وسپس او جواب این شبهات را داده. رجوع شود به: کتاب التوحید (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج)،ص ۱۲۸ .

۲ - جاحظ بانواع ممکن‌و ممتنع و نیز فرق میان محال و ممتنع وآنچه که ازخدامحال است وآنچه که ازخلق محال‌است اشاره کرده‌است. رجوع شود به: کتاب‌الحیوان ج۳ص ۳۷۵ .

ممکنات هم بهتر و مناسب‌تر و برتر را برمی‌گزیند و بدین سبب چون برای موی مژگان و ابروان مناسب‌تر و بهتر این بود که پیوسته و همیشه برهمین‌اندازه از درازی و برهمین شماره باقی ماند ما نمی‌توانیم بگوئیم در بارهٔ این موی که خدا خواست که او براین منوال باشد واوازهمان‌ساعت بر آنچه که‌خداخواست گردید، زیرا اگرخدا هزارهزار بار می‌خواست که موی برچنین‌حال باشد هرگز میسّر نمی‌شد پس از آنکه منشأ آن‌را از پوستی مرطوب قرارداده بوده، جزاینکه اگراو ریشه‌های مو را درجرمی‌سخت ننشانده بود باوجوداختیار فراوان او، راست و ایستاده نمی‌ماند. وچون چنین‌است سخن درست آنست که خداوند دو امر را انجام داده است، یکی اختیار بهترین و مناسب‌ترین حالات را برای آنچه که می‌کند، و دیگری اختیار مادّهٔ مناسب. بدین جهت چون مناسب‌تر و بهتر برای موی مژگان این بود که راست وایستاده باشد وبریک حال دراندازهٔ درازی و درشماره باقی ماند نشاندن‌گان ومیانین جای آن‌را درجسمی‌سخت‌قرارداد، واگر آن‌را درجسمی‌سست می‌نشاند اوازموسی[1] نادان‌تر بود، و ازسپه سالارناتوانی که پایهٔ بارهٔ شهر یا دژ خود را برزمینی سست و بآب فرورفته می‌نهد جاهل‌تر. وهمچنین بقاء ودوام موی ابروان بریک حال درنتیجهٔ مادّهٔ‌مناسب‌است که اوبرگزیده‌است» سخن جالینوس بپایان رسید.

موسی می‌گوید: هرگاه مردی متفلسف، آشنا بقواعد شریعت‌های مشهور زمان ما، دراین‌سخن بنگرد اشتباه این مرد برایش آشکارمی‌شود زیرا همهٔ سخنان او نه‌بنابررأی اهل شرع درست می‌آید ونه برعقیدت اهل‌فلسفه. زیرا قواعد هردویعنی شرع وفلسفه نزد جالینوس نامحصّل وناروشن‌است و اواز اموری سخن می‌گوید که ازاصول آن ناآگاه است‌چنانکه اکنون من آن‌را بیان می‌کنم. اودراین سخن که من آن‌را یادکردم چهاررأی‌را بموسی علیه‌السّلام نسبت داده که یکی از آنها ازموسی است و سهٔ دیگرازموسی نیست ولی جالینوس بعلّت کمی‌تحصیل وناآگاهی او ازهرچه که بیرون از طب‌است پنداشته که آراء چهارگانه‌را که‌اویادکرده یکی‌است. ومن می‌گویم‌این یک‌رأی که‌ازموسی[1] است — چنانکه جالینوس یادکرده — فرعی‌است که تابع اصل وپایهٔ‌شریعت اووشریعت جدّش

ابراهیم ــ بر آن دو سلام باد ــ می‌باشد. بنابراین گفتار او نه آشفته و نه متناقض است بلکه اصول وفروع آن استواراست. تمامی این‌سخن‌را که جالینوس‌ازخود یادکرد وگفت که‌اینست ایمان اولازمهٔ اصل اعتقاد اونیست، بلکه‌لازمهٔ اعتقاد غیراوست پس گفتار اوآشفته‌شده‌وفروع آن براصول‌استوارنگردیده‌است. اکنون بگزارش آراء چهارگانه‌ای که دراین‌سخن بموسی[۱] علیه‌السّلام نسبت داده آغازمی‌کنم.

نخست‌آنکه گفت: «خداوند موی ابروان را فرمان داد تا دراز نگردد و او پذیرفت» او می‌گوید اینست رأی موسی[۱] در اشیاء طبیعی، وحال‌آنکه این رأی موسی[۱] نیست ونزد موسی خداوند جزبه‌ارباب‌خرد امرونهی نمی کند. دوم‌آنکه‌گفت: «موسی[۱] معتقداست که همهٔ اشیاء نزدِ خداوند ممکن‌است». این نیزرأی موسی نیست بلکه رأی اواینست که خداوند به‌توانائی برممتنعات موصوف نمی گردد وجالینوس با تحریف نمودن آن ازموضع اختلاف آگاه نگشته‌است زیرا موسی چیزهائی را ممکن می‌داندکه دیگران آن را ممتنع می‌پندارند و اختلاف دراین چیزها فرعی است که ازاختلاف دراصول پدید آمده‌است وجالینوس عنایتی بآن ندارد وآنرا درنمی‌یابد وفقط بحث‌را درهم می‌آمیزد.

سوم‌آنکه‌گفت: «موسی[۱] معتقد است که اگرخداوند بخواهد می‌تواند از خاکستراسبی یا گاوی بیک دفعه بیافریند» این درست است که رأی موسی[۱] است ولی این فرعی است مبتنی براصلی که او اصالت‌آن را پایه نهاده‌است چنانکه ما بزودی‌آن را بیان می کنیم.

چهارم‌آنکه‌گفت: «موسی[۱] معتقد است که خداوند مادّهٔ مناسب باصفاتی معیّن برای آنچه‌که می‌خواهدخلق کندبرنمی گزیند آنچنان که یاد شد از برگزیدن جسم غضروفی در زیرمژگان» وحال‌آنکه موسی علیه‌السّلام مخالف این نیست وتصریح به‌نظائرآن کرده که خداوندکارعبث واتفاقی انجام نمی‌دهد و هرچه‌راکه‌آفریده براستی نیکوست وخلقت‌آن توأم با عدل وداداست، آنچنانکه من درآنجا که سخن ازاصول دین گفته‌ام بیان کرده‌ام. پس از این مجمل بضرورت دانسته می‌شود که طبقهٔ عنبیهٔ[۱] چشم بخاطر إبصار گود و

---

۱ - عنبیه طبقهٔ پنجم چشم‌است. توضیح آنکه درطب اسلامی چشم دارای هفت طبقه

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

واستخوانها بخاطر تکیه نهادن بر آنها سخت و خشک شده‌است، وهمچنین‌است هرچه که دراجسام حیوان بلکه هرچه درعالم‌وجوداست چنانکه پیغامبران پس ازموسی علیه‌السّلام گفته‌اند که هرچه‌را که خداوندآفریده ازروی حکمت بوده است[۱]. جالینوس فقط این یک امررا ازآراء موسیٰ فهمیده که یک چیزبیک‌دفعت برغیرمجرای طبیعی بوجودآید چنانکه عصا تبدیل باژدها وخاک‌تبدیل به‌شپشی گردد وهمچنین به نزد اوامکان دارد که خاکستر بیک دفعت تبدیل باسبی یاگاوی شود. این درست است که رأی موسیٰ است ولی‌همهٔ اینها فرعی‌است مبتنی براصلی که موسیٰ بدان معتقد است وآن اینکه عالم محدث است زیرا معنی حدوث عالم اینست که خدای تعالیٰ به‌تنهائی قدیم وازلی‌است واوجهان‌را پس‌ازعدم محض آفریده واین‌آسمان وآنچه‌راکه درآن‌است بوجودآورده ومادّهٔ نخستین را درفرودآسمان هستی‌داده وآب وهوا وزمین وآتش‌را ازآن مُکوّن ساخته واین‌افلاک را براین‌گردشهای مختلف چنانکه خواسته واین اسطقسات‌را[۲] وآنچه که ازآنها ترکیب

بقیهٔ پاورقی ازصفحهٔ قبل

بنامهای‌زیردانسته‌شده : الصلبیة، المشیمیة، الشبکیة، العنکبوتیة، العنبیة ، القرنیة، الملتحمة. رجوع شود به : تذکرة الکحالین علی بن عیسی الکحال متوفی ٤٠٠ (حیدرآباد دکن ١٩٦٤) ، ص ۱۳.

۱ - اشاره‌است باصلی که بارسطو نسبت داده شده که هرچیزی بجای خویش نیکوست ابن سینا اشاره باین اصل کرده است وگفته : « لاشیء معطل فی الطبیعة ». کتاب النجاة ، ص۱۸٦ . ابن باجه اندلسی می گوید : افیون وحنظل سموم قاتل هستند ولی گاهی عوارضی برای بدن پیش می‌آید که استعمال آن برای بدن نافع است . رجوع شود به : تدبیرالمتوحد، ص ۷۸ . ناصرخسرو (ص۱۰۹) گوید :

می بکار آید هر چیز بجای خویش   تری از آب و شخودن زشخار آید

۲ - کلمهٔ اسطقس یونانی‌است بمعنی اصل . ارسطو درتعریف‌آن گوید عناصر اولیهٔ چیز که غیر قابل تقسیم بچیز دیگراست: رجوع شود به: ما بعدالطبیعه *Metaphysica* کتاب ۲.

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

یافته بر این طبایع که مامشاهده می کنیم طبیعت بخشیده‌است ، زیرا اوست که صورت‌هائی باین‌ها بخشیده که بوسیلهٔ آن‌ها طبیعت خود را یافته‌اند . اینست اصل مذهب موسی[1] علیه‌السّلام . وازآنجاکه مادّهٔ نخستین نزد او پس ازعدم موجودگشته وطبیعت پذیرفته روا هست که ایجادکنندهٔ آن پس‌ازایجادآن‌را معدوم سازد وهمچنین رواست که طبیعت آن‌را وطبیعت هرچیزی که ازآن ترکیب یافته دیگرگون سازد وطبیعتی دیگر جزازاین طبیعت بیکٔ دفعه جعل کند چنانکه‌آن‌را بیکٔ دفعه ایجادکرده‌است . همچنین‌است هر چه‌که درعالم کون وفساد است دیگرگونی‌آن ازآنچه‌که برآنست نزد موسی در امکان است وخداوند به‌قدرت برآن موصوف می‌گردد و مشیّت او بدان تعلّق می‌گیرد . اگر خدای تعالی[1] خواهدکه این جهان را بمرور دهور برهمین صورت پایداربداردآن‌را انجام می‌دهد، واگربخواهد همه‌را معدوم سازد چنانکه جزازاوچیزی باقی نماند می‌تواند ، واگر هم بخواهدکه‌آن‌را درجمیع جزئیّات برطبیعت خود باقی بدارد وفقط جزئی‌ازعالم‌کون‌را ازمجرای طبیعی خود تغییر بدهد برانجام آن توانا است. همهٔ معجزات ازاین قبیل است و بدین جهت مشاهدهٔ یکٔ معجزه نزدآنکه‌آن‌را مشاهده‌کرده برهانی قطعی برحدوث عالم‌است. مقصودازمعجزه دراینجاآن چیزی‌است که بآشکاربرغیرمجرای‌طبیعی مألوف وهمیشگی باشد وآن بردونوع‌است : نوع اول‌آنکه چیزی که همیشه با تدریجات واحوال مخصوصی تکوّن پیدا می کند برغیرآن احوال معتاد و مألوف موجودگردد یعنی بیکٔ

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

دلتا شمارهٔ a ۱۰۱٤ . افلاطون عناصر چهارگانه یعنی خاك و آتش و آب و هوا را اجسام اولیه خوانده وگفته است این همانست‌که فلاسفهٔ متأخر اسطقسات خوانده‌اند . رجوع شود به: جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی ، ص ۲۷ . عبیدالله بن‌جبرائیل بن بختیشوع نیزفصلی ازکتاب خودرا اختصاص به بیان « اسطقس» داده ودر تعریف آن گفته‌است که اسطقس‌اصل و غایت چیز است که از چیزی دیگر ترکیب نشده‌است رجوع شود به : الروضة الطبیة ، ص ۱۹ و ۲۰

دفعت انقلاب پذیرد همچون انقلاب عصا باژدها و خاك به شپش و آب به خون و هوا بآتش ودست کرامت‌مند پاك به جرم سپید ، جملگی بیک دفعت . نوع دوم آنکه چیزی که در طبیعت این وجود آرام یافته (= المستقر) نظیر آن بوجود نمی‌آید موجود گردد مانند منّ که در هنگامی که آن را درآسیا خرد می کنیم واز آن نان می‌سازیم سخت است و زمانیکه خورشید بر آن بتابد آب می‌شود و جاری می گردد و همچنین دیگر آنچه که از معجزات دربارهٔ منّ در تورات منصوص است همهٔ اینها ونظائر آن در امکان است زیرا وجود عالم بر آنچه که بوجود آمده بامکان است . ولی بنابر عقیدهٔ کسی که قائل به قدم عالم است همهٔ اینها که نزد ما از ممکنات است نزد او از ممتنعات بشمار می رود زیرا آنکه بقدم عالم معتقد است می گوید این عالم بجملگی آفریدهٔ خداوند است یعنی او علّت وجود عالم است واین عالم وآنچه که در آن است لازمهٔ وجود باری تعالی است ، همچون معلول که لازمهٔ علّت غیرمفارق خویش است چنانکه روز لازمهٔ طلوع خورشید وسایه لازمهٔ خداوند سایه است ومانند اینها . پس دارندهٔ این عقیده می گوید که حرکت را کون و فساد نیست وبدین سبب آسمان نزد اوقدیم است[1] ومادّهٔ نخستین کائن و فاسد نیست و ازلاً وابداً این چنین و براین طبیعت بوده و هست و هرچه مخالف این طبیعت کون و فساد باشد نزد اوممتنع است. لذا برای اوممکن نیست که چیزی که طبیعةً بیك دفعت موجود نمی گردد بیك دفعت بوجود آید و همچنین چیزی که در طبیعت این مادّه نیست که متکوّن شود تکوّن پذیرد ، بلکه هیچ حالتی از حالات وجود برین وفرودین از حالی که بر آنست تغییر نمی‌پذیرد. آنکس که نتایج آراء را بخوبی درمی‌یابد برایش آشکاراست که بنا بعقیدهٔ کسی که باین کیفیّت بقدم عالم معتقداست خدارا مشیتی حادث واختیاری خاص نیست ودر

---

۱ - ابن میمون از ارسطو نقل می کند که او در کتاب *Akroasis* گفته‌است که طبیعی دانان پیش از ما معتقد بودند که حرکت موضوع کون وفساد نیست جزافلاطون که او معتقد بود که حرکت موضوع کون وفساداست ونزد اوآسمان نیزموضوع کون وفساداست رجوع شود به : دلالة الحائرین ، ص ۲۹۰ .

عالم وجود ممکنی نیست که متعلق قدرت و ارادهٔ او باشد ، چنانکه فی المثل او نمی‌تواند با ارادهٔ خود در روزمعیّنی باران بیاورد و در روز معیّن دیگر نیاورد زیرا فرودآمدن باران دراین طبیعت آرام یافته (= المستقر) پیروآمادگی بخار وهوا است واین دوموجب ویا مانع باران می گردند وهمهٔ اینها تابع مادّه‌ای است که خدا را درآن فعلی نیست یعنی هرچه که‌درمادّه دشواراست اونمی‌تواندآن‌راآسان‌سازد وآنچه‌راکه وجودش‌ممتنع‌است اونمی‌تواند ایجادکند زیرا مادّه تکوین نیافته بلکه وجودآن که لازمهٔ آنست ازلاً و ابداً چنین بوده وهست وخواهد بود .

اکنون بخواست خدا برای توآشکارگردیدکه لازمهٔ هر یک ازقول به قدم عالم وحدوث عالم چیست واین جالینوس منحرف وناممحصّل‌ونادان‌که بیشتر بیرون ازفن‌طب سخن می‌گوید بارها بتصریح گفته‌است که درمسألهٔ حدوث عالم شک دارد و نمی‌داندکه آیا قدیم است یا حادث . ای کاش می‌دانستم که چه‌گونه در این اصل شکّاك است در حالی که‌همهٔ‌سخن خود را درمسألهٔ موی مژگان و ابروان براصل‌قدم عالم بنیاد نهاده‌است وبدین جهت گفته است که هرچه درمادّه دشوار باشد ناممکن است و خداوند به قدرت برآن موصوف نمی گردد هرچند که‌آن‌را هزارهزار بار بخواهد ، وگفته‌است که‌مشیّت کافی نیست مگراینکه مادّه باآن موافقت‌کند . ونیز گفته‌است که خدا مبدءِآفرینش هر مخلوقی است چنانکه موسی گفته ومبدء ازمادّه‌ای که منشأ خلق‌است افزون‌است . این‌بود نصّ سخن جالینوس . بنابراین اوبقدم مادّه همچون قدمت خداوند معتقد است وآن دو را مبدءِ خلق همهٔ مخلوقات می‌داند و این قول به قدم عالم است که جالینوس آن‌را امری موردشک دانسته‌است بنابراین براو لازم بود که درمسألهٔ اینکه‌آیا پدیدآمدن اسب از خاکستربیک دفعت ممکن‌است چنانکه موسی گوید، ویا ممتنع است چنانکه قاطعین‌بقدم عالم‌گویند نیزشک کند . وچون اودراصل‌شک نموده ودرفرع قطع خود را اظهار داشته دلیل است براینکه او در بنیاد یافتن این فرع برآن اصل جاهل است . همچنین آنجاکه گفته برخی از چیزها بخودی خود نزد خداوند نا ممکن است عقیدهٔ او را بقدم مادّه

می‌رساند. از همه شگفت‌تر آنکه گفته است: «چون خداوند دانست که مناسب‌تر برای موی ابروان اینست که دراز نگردد» ونیز «خداوند مشیّت به ایجاد اشیاءِ ممکنه دارد و از میان اشیاءِ ممکنه بهترین آنهارا انتخاب می کند» ای کاش می‌دانستم در این علم ومشیّت واختیار که خداوند را بدان موصوف می‌سازد وامور ممکنهٔ نزد خداوند را قابل تکوین می‌داند گفتهٔ خودرا بر کدام یک از دوقاعده مبتنی کرده وحکم قطعی خودرا برقدم عالم یاحدوث آن بنیاد نهاده‌است. من برای تو آشکارساختم که بنابررأی به قدم عالم نه برای خداوند مشیّت واختیاری باقی می‌ماند ونه‌درمیان ممکنات ممکنی که مورد اختیار واحداث اوقرار گیرد وهمانا اقاویل او که یادگردید بنابرقول به حدوث عالم و محدث بودن مادّه درست می‌آید. پس بنگر که چگونه اودرسخن خود چیزهائی‌راکه لازمهٔ قول بحدوث عالم‌است باچیزهائی‌که‌لازمهٔ قول بقدم‌آنست درهم‌می‌آمیزد وهمه‌را یک اندیشه ویک‌رأی‌می‌پندارد وامّا اینکه عالم قدیم است یا حادث برای او مورد شکّ است وهرچه که از این گونه سخنان درهم وبرهم گفته برای اوآشکارو واضح‌است وبآن ایمان خاص ویقین قاطع‌دارد و این دلیلی‌آشکار است براینکه باصول و فروع وآنچه‌که بدان تکلّم نموده جاهل است ونسبت بآنچه‌که می‌گوید کم تأمّل.

این بود منظور ما ازاین فصل و بس ومن دراین فصل متعرّض قائلان بقدم نشدم وآنان را ردّ وتشکیک و تشنیع نکردم زیرا دراین باره در تألیفات مذهبی خود سخنان متعدّدی گفته‌ام.

پیوست

رسالهٔ حنین

چون‌در این کتاب خاصه‌در دوفصل گذشته مکرّرا به‌رسالهٔ حنین ارجاع داده‌شده لازم دانسته‌شد که‌نام کتابهائی که حنین ازجالینوس دررساله خود یاد کرده بهمان ترتیب درفصلی آورده شود البته‌ازذکر تفصیلی که او در بارهٔ هریک از کتابها وهمچنین مترجمان وحامیان داده بجهت اختصارخودداری می گردد.

بطوراجمال یادآوری می‌شود که حنین بن اسحٰق که شرح حال اودرصفحه‌های ۲۹۵و ۳۵۳ این کتاب یادشد[1] رساله‌ای به‌علی بن یحیی نوشته‌ودر آن آثارجالینوس را که‌بزبان‌سریانی وعربی ترجمه‌شده یاد کرده‌است. ابوالحسن علی بن یحیی پسر یحیی بن ابی منصور دوست متوکل خلیفه عباسی وازحامیان حنین‌است که درسال ۲۷۵ ازدنیا رفته‌است. حنین بخواهش‌اواین رساله را درسن ۴۸ سالگی درسال ۴۲-۲٤۱ نوشته وشاید این کتاب قدیم‌ترین فهرست اسلامی موجود باشد. نسخهٔ منحصر بفردی ازاین رساله درکتابخانهٔ ایا صوفیه بشمارهٔ ۳۶۳۱ موجود است و خاورشناس آلمانی برگشتراسر Bergshtrasser آن را بزبان آلمانی ترجمه‌کرده‌که با متن عربی‌آن در سال ۱۹۲۵ در لایپزیک چاپ شده و مایرهوف خاورشناس دیگرمقاله‌ای‌بزبان انگلیسی دربارهٔ این کتاب‌نوشته که‌درمجلهٔ ایزیس Isis سال ۱۹۲۶شمارهٔ ۸ ص ۷۲٤-۶۸۵ تحت عنوان «آگاهیهای تازه دربارهٔ حنین‌بن اسحق‌وزمان او» منتشر گشته است.

دراینجا بطور اجمال اشاره بنام مترجمان وحامیان که در طی رساله آمده می‌شود و تفصیل آن به ترجمهٔ رساله که بوسیله نگارنده صورت گرفته‌است حواله داده می‌شود.

---

۱ - گذشته ازمنابعی که پیش از این در بارهٔ حنین یاد شد گابریلی مقاله‌ای در بارهٔ زندگی وآثارحنین بن اسحق نوشته وآن را درمجلهٔ ایزیس سال ۱۹۲٤ ج ۶ ص ۲۹۶-۲۸۲ منتشر ساخته‌است.

مترجمان

ایوب رهاوی معروف به ابرش
ابن سهدا
سرجس راس عینی
حبیش بن الحسن
یوسف خوری
عیسی بن یحیی
اصطفن
اسحق بن حنین
عیسی بن علی
ابراهیم بن الصلت
ثابت بن قرّه
شملی
ثیوفیل رهاوی
تومای رهاوی

حامیان ومشوّقان

داود متطبّب
ابوجعفر محمد بن موسی
ابوالحسن احمد بن موسی
سلمویه بن بنان
شیریشوع بن قطرب
بختیشوع بن جبریل
ابوالحسن علی بن یحیی

اسحق بن سلیمان

ثیودر اسقف کرخ

یسوع

اسرائیل بن زکریا معروف به‌طیفوری

یوحنا بن ماسویه

محمد بن عبدالملک وزیر

علی معروف به فیوم

اسحق بن ابراهیم طاهری

یحیی بن ماسویه

ابوموسی بن عیسی الکاتب

عیسی بن یحیی

منصور بن اثاناس

کتاب‌ها

۱ــ فینکس / پیناکس

۲ــ فی‌مراتب قراءة کتبه / درترتیب خواندن کتابهای او

۳ــ فی‌الفرق / درفرقه‌ها (= فرقه‌های پزشکی)

۴ــ فی‌الصناعة الطبیّة / درصناعت پزشکی

۵ــ فی‌النبض الی طوثرن والی سائر المتعلّمین / درنبض خطاب به‌طوثرن وسایر دانشجویان

۶ــ الی اغلوقن / خطاب به اغلوقن

۷ــ فی‌العظام / دراستخوان‌ها (= استخوان شناسی)

۸ــ فی‌العضل / درعضله‌ها (= عضله شناسی)

۹ــ فی‌العصب / درعصب (= عصب شناسی)

۱۰ــ فی‌العروق / دررگ‌ها (= رگ شناسی)

۱۱ــ فی‌الاسطقسات علی رای بقراط / در اسطقسات بنابر رای بقراط

۱۲ــ فی‌المزاج / درمزاج

۱۳ــ فی‌القوی الطبیعیّة / درنیروهای طبیعی

۱٤ــ فی‌العلل والاعراض / در دردها وعارضه‌ها

۱۵ــ فی تعرّف علل‌الاعضاء الباطنة / درشناسائی دردهای ناپیدای اعضا

۱٦ــ فی‌النبض / درنبض (= نبض شناسی)

۱۷ــ فی اصناف الحمیّات / دراقسام تب‌ها

۱۸ــ فی‌البُحران / دربحران

۱۹ــ فی ایام البُحران / درایام بحران

۲۰ــ فی حیلة البرء / درچارهٔ بهبود

۲۱ــ فی علاج التشریح / دردرمان تشریح

۲۲ــ فی اختصار کتاب مارینس فی‌التشریح / دراختصار کتاب مارینس درتشریح

۲۳ــ فی اختصار کتاب لوقس فی‌التشریح / دراختصار کتاب لوقس درتشریح

۲٤ــ فیما وقع من‌الاختلاف فی‌التشریح / اختلافاتی که درتشریح پیدا شده‌است

۲۵ــ فی تشریح الحیوان المیّت / درتشریح حیوان مرده

۲٦ــ فی تشریح الحیوان الحیّ / درتشریح حیوان زنده

۲۷ــ فی علم بقراط بالتشریح / درعلم بقراط به تشریح

۲۸ــ فی علم ارسطراطس فی‌التشریح / درعلم ارسسطراطس درتشریح

۲۹ــ فیما لم یعلم لوقس من امرالتشریح / درآنچه که لوقس ازتشریح ندانسته‌است

۳۰ــ فیما خالف فیه لوقس / درآنچه که لوقس با آن مخالفت ورزیده‌است

۳۱ــ فی تشریح الرحم / درتشریح زهدان

۳۲ــ فی مفصل الفقرة الاولی[۱] من فقارالرقبة / درمفصل فقره اول ازفقره‌های گردن

۳۳ــ فی اختلاف الاعضاء المتشابهة‌الاجزاء / دراختلاف اعضائی که اجزای آن متشابه‌اند

۳۴ــ فی تشریح آلات الصّوت / درتشریح آلات صوت

۳۵ــ فی‌تشریح العین / درتشریح چشم

۳۶ــ فی حرکة الصدر والرئة / درحرکت سینه وریه

۳۷ــ فی‌علل‌التنفّس / در دردهای دم زدن

۳۸ــ فی‌الصوت / درصوت

۳۹ــ فی حرکة العضل / درحرکت عضله‌ها

۴۰ــ فی اعتقاد الخطاء الّذی اعتقد فی تمیز البول من‌الدم / دراعتقاد خطائی که در امتیاز بول وخون پیدا شده‌است

۴۱ــ فی‌الحاجة الی‌النبض / دراحتیاج به نبض

۴۲ــ فی‌الحاجة الی‌التنفّس / دراحتیاج به تنفس

۴۳ــ فی‌العروق الضوارب هل یجری فیها الدم بالطبع املا / در رگهای زننده که‌آیا خون درآنها بالطبع جریان دارد یا نه

۴۴ــ فی قوی‌الادویة المسهلة / درنیروهای داروهای مسهل

۴۵ــ فی‌العادات / درعادات

۴۶ــ فی‌آراء بقراط وفلاطن / دراندیشه‌های بقراط و افلاطون

۴۷ــ فی‌الحرکات المعتاصة المجهولة / درحرکات دشواروِمجهول

۴۸ــ فی‌آلة الشمّ / درآلت بویائی

۴۹ــ فی منافع الاعضاء / درمنافع اعضا

۵۰ــ فی‌افضل هیأت البدن / در برترین هیأت بدن

۵۱ــ فی‌خصب البدن / درخصب بدن

۵۲ــ فی‌سوء المزاج المختلف / در اقسام مختلف بدی مزاج

۵۳ــ فی‌الادویة المفردة / در داروهای مفرد

۵۴ــ فی دلائل علل العین / در دلائل دردهای چشم

۵۵ــ فی اوقات الامراض / دراوقات امراض

۵٦ــ فی الامتلاء / در امتلاء

۵۷ــ فی الاورام / در ورم‌ها

۵۸ــ فی الاسباب البادئة وهی الّتی تحدث من خارج البدن / دراسباب نخستین که ازخارج بدن پیدا می‌شوند

۵۹ــ فی الاسباب المتصله بالمرض / دراسباب متصل به بیماری

٦۰ــ فی الرعشة والنافض والاختلاج والتشنّج / دررعشه ولرزه واختلاج وتشنج

٦۱ــ فی اجزاء الطّب / دراجزای طب

٦۲ــ فی المنی / درآبِ مردی

٦۳ــ فی تولّد الجنین المولود لسبعة اشهر / در تولّد جنین هفت ماهه

٦٤ــ فی المرّة السوداء / درمرّهٔ سوداء

٦۵ــ فی ادوار الحمیّات وتراکیبها / دردوره‌ها وترکیب‌های تب‌ها

٦٦ــ جملة کتابه الکبیر فی النبض / جمله‌ای از کتاب بزرگ او درنبض

٦۷ــ فی النبض یناقض ارخیجانس / در نبض بررد ارخیجانس

٦۸ــ فی رداءة التنفس / دربدی تنفس

٦۹ــ فی نوادر تقدمة المعرفة / درنوادرتقدمة المعرفه (= شناسائی پیشین)

۷۰ــ الذی اختصر فیه کتابه فی حیلة البرء / خلاصه کتاب او درچارهٔ بهبود

۷۱ــ فی الفصد / دررگ زدن

۷۲ــ فی الذبول / درذبول

۷۳ــ فی صفات لصبّی یصرع / درصفات کودك مصروع

۷٤ــ فی قوی الاغذیة / درقوای غذاها

۷۵ــ فی التدبیر الملطّف / درتدبیر ملطّف

۷٦ــ فی الکیموس / درکیموس

۷۷– فی افکار ارسسطراطس فی مداواة الامراض / درافکار ارسسطراطس در مداوای بیماریها

۷۸– فی تدبیر الامراض الحادّة علی رای بقراط / درتدبیر بیماریهای سخت بنابر رای بقراط

۷۹– فی ترکیب الادویه / درترکیب داروها

۸۰– فی الادویة التی یسهل وجودها / درداروهائی که وجودآنها سهل است

۸۱– فی الادویة المقابلة للادواء / درداروهای مقابل دردها

۸۲– فی التریاق الی بمفولیانس / درتریاك خطاب به بمفولیانس

۸۳– فی التریاق الی فیسن / درتریاك خطاب به فیسن

۸۴– فی الحیلة لحفظ الصّحة / درچاره بهداشت

۸۵– ثراسوبولس / ثراسوبولس

۸۶– فی الریاضة بالکرة الصغیرة / درورزش با توپ کوچك

۸۷– تفسیره لکتاب عهد بقراط / تفسیر کتاب عهد بقراط او

۸۸– تفسیره لکتاب الفصول / تفسیرکتاب الفصول او

۸۹– تفسیره لکتاب الکسر / تفسیر کتاب الکسر او

۹۰– تفسیره لکتاب ردّ الخلع / تفسیر کتاب ردّ الخلع او

۹۱– تفسیره لکتاب تقدمة المعرفة / تفسیر کتاب تقدمة المعرفهٔ او

۹۲– تفسیره لکتاب تدبیر الامراض الحادّة / تفسیر کتاب تدبیر بیماریهای سخت او

۹۳– تفسیره لکتاب القروح / تفسیر کتاب القروح او

۹۴– تفسیره لکتاب جراحات الرأس / تفسیر کتاب زخم‌های سر او

۹۵– تفسیره لکتاب ابیذیمیا / تفسیر کتاب اپیدمی او

۹۶– تفسیره لکتاب الاخلاط / تفسیر کتاب اخلاط او

۹۷– تفسیره لکتاب تقدمة الانذار / تفسیر کتاب تقدمة الانذار او

۹۸– تفسیره لکتاب قطیطریون / تفسیر کتاب قطیطریون او

۹۹ــ تفسیره لکتاب الهواء والماء والمساکن / تفسیر کتاب هوا وآب و مسکن او

۱۰۰ــ تفسیره لکتاب الغذاء / تفسیر کتاب غذای او

۱۰۱ــ تفسیره لکتاب طبیعة الجنین / تفسیر کتاب طبیعت جنین او

۱۰۲ــ تفسیره لکتاب طبیعةالانسان / تفسیرکتاب طبیعتآدمی او

۱۰۳ــ فی انّ الطبیبالفاضل فیلسوف / دراینکه طبیب فاضل فیلسوف است

۱۰۴ــ فی کتب بقراط الصحیحة وغیرالصحیحة / درکتابهای صحیح و غیرصحیح بقراط

۱۰۵ــ فیالبحث عن صواب ما ثلب به قواینطوس اصحاب بقراط الذین قالوا بالکیفیاب الاربع / دربحث ازصواب آنچه که قواینطوس یاران بقراط راکه قائل به کیفیات چهارگانه بودند بدگفتند

۱۰۶ــ فیالسبات علی رای بقراط / درسبات بنابررای بقراط

۱۰۷ــ فیالفاظ بقراط / درالفاظ بقراط

۱۰۸ــ فیجوهرالنفس ماهوعلیٰ رأی اسقلیبیادس / درگوهرنفسمطابقرای اسقلیبیادس

۱۰۹ــ فیالتجربة الطبیّة / درتجربهٔ پزشکی

۱۱۰ــ فیالحثّ علیٰ تعلّم الطبّ / درترغیب برآموختن پزشکی

۱۱۱ــ فیجمل التجربة / درجمل تجربه

۱۱۲ــ فی محنة افضلالاطباء / درآزمایش فاضلترین پزشکان

۱۱۳ــ فیما یعتقده رأیاً / دراعتقادات او

۱۱۴ــ فیالاسماء الطبیّة / درنامهای پزشکی

۱۱۵ــ فیالبرهان / دربرهان

۱۱۶ــ فیالقیاسات الوضعیّة / درقیاسهای وضعی

۱۱۷ــ فی قوامالصناعات / درقوام صناعات

۱۱۸ــ کیف یتعرّف الانسان ذنوبه و عیوبه / چگونهآدمیگناهان و عیبهای خود را میشناسد

۱۱۹ـ فی‌الاخلاق / دراخلاق

۱۲۰ـ فی‌صرف الاغتمام / در راندن اندوه

۱۲۱ـ فی‌انّ الاخیارمن النّاس قدینتفعون باعدائهم / دراینکه نیکان گاهی بوسیلهٔ دشمنانشان سود می‌برند

۱۲۲ـ فیماذکره افلاطن فی کتابه‌المعروف بطیماوس من‌علم الطبّ / درآنچه که افلاطون درکتاب طیماوس طبی خود یادکرده‌است

۱۲۳ـ فی انّ قوی‌النفس تابعة لمزاج البدن / دراینکه نیروهای نفس‌تابع مزاج بدن‌است

۱۲۴ـ جوامع کتب افلاطون / جوامع کتابهای افلاطون

۱۲۵ـ فی انّ المحرّك الاوّل لایتحرّك / دراینکه محرّك اول حرکت نمی کند

۱۲۶ـ فی‌المدخل الی‌المنطق / درپیش درآمد به منطق

۱۲۷ـ فی عدد المقاییس / درشمار مقاییس

۱۲۸ـ تفسیره للکتاب الثانی من‌کتب ارسطوطالیس الذی یسمّیٰ باریمانیاس / تفسیر کتاب دوم ازکتابهای ارسطو که موسوم به باریمانیاس است

۱۲۹ـ فیمایلزم الذی یلحن فی کلامه / درآنچه که‌لازم می‌آید کسی راکه لحن درسخن‌دارد

خاتمه

فهرست‌ها

فهرست نامهای اشخاص
فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها
فهرست نامهای جاها
فهرست نامهای کتابخانه‌ها
فهرست کلماتی که توضیح داده شده

فهرست نامهای اشخاص

فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها

فهرست نام جاها

فهرست نام کتابخانه‌ها

فهرست کلماتی که شرح و توضیح شده

فهرست منابع و ماخذ

آربری Arberry, A. G. .

« اخلاق نیکوماخس دراسلام » مجله مدرسه السنه شرقیه لندن ، جلد ۱۷ ، لندن ۱۹۵۵ ، ص ۲۴-۱.

« The Nicomachean Ethics in Arabic » *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 17, 1955, pp. 1-24.

ابراهیم شبوح.

فهرس المخطوطات المصوّرة ، الجزء الثالث العلوم ، القسم الثانی الطب ، قاهره ۱۹۵۹ .

ابن ابی‌اصیبعه ، ابوالعباس موفق‌الدین احمد بن القاسم .

عیون الانباء فی طبقات‌الاطباء ، شرح وتحقیق الدکتور نزار رضا ، بیروت دار مکتبة الحیاة ۱۹۶۵ .

ابن ابی‌الحدید ، عزالدین ابوحامد بن هبة‌الله .

شرح نهج‌البلاغة ، بیروت دارمکتبة الحیاة ۶۵-۱۹۶۳ .

ابن ابی صادق ، ابوالقاسم عبدالرحمن .

شرح کتاب الفصول بقراط ، نسخه خطی کتابخانه اسلر دانشگاه مک‌گیل مونترال کانادا شماره ۶۶ شرقی (OR. 66) .

ابن اثیر ، عزالدین ابوالحسن علی .

الکامل فی‌التاریخ ، ادارة الطباعة المنیریة ، قاهره ۱۳۵۳ .

ابن‌الاخوة ، محمد بن محمد بن احمد قرشی .

معالم القربة فی احکام الحسبة ، کمبریج ۱۹۳۷ .

ابن اسفندیار ، محمد بن حسن .
تاریخ طبرستان ، بکوشش عباس اقبال . تهران ۱۳۲۰ .
ابن بابویه ، ابوجعفر محمد بن علی قمی .
کمال‌الدین وتمام النعمة فی اثبات الغیبة و کشف الحیرة . هایدلبرگ ۱۹۱۰ .
ـــــ من لایحضره الفقیه . دارالکتب الاسلامیة ، نجف ۱۳۳۷ .
ابن باجه ، ابوبکر محمد بن یحیی .
تدبیر المتوحّد ، مادرید ۱۹۴۶ .
ابن بطلان وابن رضوان .
خمس رسائل (مکاتبات میان ابن بطلان و ابن رضوان) بضمیمهٔ ترجمهٔ انگلیسی ومقدمه ازیوسف شاخت و ماکس مایرهوف ، الجامعة المصریة ، کلیة الاداب ، قاهره ۱۹۳۷ .
ابن تغری بردی ، ابوالمحاسن جمال‌الدین یوسف .
النجوم الزاهرة فی اخبار مصر والقاهرة ، قاهره ۱۳۶۹-۱۳۴۸ .
ابن تیمیّه ، ابوالعباس تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم .
ـــــ الردّ علی المنطقیین . بامقدمهٔ سیدسلیمان ندوی ، بمبی ۱۳۶۸ .
ـــــ مجموعة فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیه حرانی ، مطبعة کردستان العلمیه . قاهره ۱۳۲۶ .
ـــــ منهاج السنّة النبویة فی نقض کلام الشیعة والقدریة ، قاهره ۱۳۲۱ .
ابن جلجل ، ابوداود سلیمان بن حسّان اندلسی .
طبقات الاطباء و الحکماء تالیف سال ۳۷۷ هجری ، بتحقیق فوأد سیّد ، قاهره ۱۹۵۵ .
ابن جوزی ، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد .
الطبّ الروحانی ، دمشق ۱۳۴۸ .
ـــــ زمّ الهوی ، قاهره ۱۹۶۲ .

ابن حجرعسقلانی، احمد بن علی .

لسان المیزان، حیدرآباد ۱۳۲۹ .

ابن حزم اندلسی، ابومحمد علی بن احمد .

الاحکام فی اصول الاحکام، باهتمام احمد شاکر. قاهره مطبعة الامام .

ـــــ التقریب لحدّ المنطق والمدخل الیه بالالفاظ العامیّة والامثلة الفقهیّة. بتحقیق دکتر احسان عبّاس، بیروت ۱۹۵۹ .

ـــــ الفصل فی الملل والاهواء والنحل. قاهره ۱۳۲۰-۱۳۱۷ .

ـــــ رسالة فی الم الموت (رسائل ابن حزم الاندلسی) بولاق مطبعة الهناء .

ـــــ رسالة فی مداواة النفوس وتهذیب الاخلاق (رسائل ابن حزم الاندلسی).

ـــــ رسالة فی مراتب العلوم (رسائل ابن حزم الاندلسی) .

ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن .

مقدّمه، قاهره ۱۳۷۹ .

ابن خلّکان، ابوالعباس شمس‌الدین احمد بن محمد .

وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان. بتصحیح وتعلیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره ۱۳۶۷ .

ابن دبّاغ، عبدالرحمن بن محمد انصاری .

مشارق انوار القلوب و مفاتح اسرار الغیوب . بتحقیق ریتر Ritter, H. بیروت ۱۹۵۹ .

ابن رسته، ابوعلی احمد بن عمر .

الاعلاق النفیسة، لیدن ۱۸۹۱ .

ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد .

تفسیر ما بعدالطبیعة، بیروت ۱۹۵۲-۱۹۳۸ .

ـــــ تهافت التهافت، بیروت ۱۹۳۰ .

—— فصل المقال فی ما بین الحکمة والشریعة من الاتصال. لیدن ۱۹۵۹ .

ابن رضوان ← ابن بطلان .

ابن زهر، ابوالعلاء زهر بن ابی مروان .

البیان والتبیین فی الانتصار لجالینوس، نسخهٔ خطی مدرسهٔ نواب مشهد. این کتاب درنامهٔ آستان قدس رضوی دورهٔ هفتم شماره ۱ ص ۱۱۶ بوسیله آقای کاظم مدیرشانه‌چی معرفی شده است .

ابن سینا .

رسالة فی تعبیر الرّؤیا ← محمد عبدالمعیدخان .

—— رسالة فی دفع الغمّ من الموت (رسائل ابن سینا فی اسرار الحکمة المشرقیة). لیدن ۱۸۹۴ .

—— رسالة فی علم الاخلاق (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات). قاهره ۱۳۲۶ .

—— الشفاء، تهران چاپ سنگی .

—— کنوز المعزّمین، باهتمام استاد جلال‌الدین همائی. تهران ۱۳۳۱ .

ابن صلاح، ابوالفتوح احمد بن محمد بن السری .

مقالة فی الشکل الرابع من اشکال القیاس الحملی وهو الشکل المنسوب الی جالینوس ← رشر .

ابن طملوس، ابوالحجّاج یوسف بن محمد .

المدخل لصناعة المنطق . الجزء الاول کتاب المقولات وکتاب العبارة، باهتمام میکائیل اسین پلاسیوس، مادرید ۱۹۱۶ .

ابن العبری، ابوالفرج یوحنا غریغوریوس .

تاریخ مختصر الدول، بیروت ۱۹۵۸ .

ابن فقیه، ابوبکر احمد بن محمد الهمدانی .

مختصر کتاب البلدان، لیدن ۱۳۰۲ .

ابن القیّم الجوزیّة، ابوعبدالله محمد بن ابی بکر .

اغاثة اللهفان من مصائد الشیطان، بتحقیق محمد سیّد کیلانی، قاهره ۱۳۸۱.

ـــــ الطب النّبوی، قاهره ۱۳۷۷ .

ابن کثیر دمشقی .

البدایة والنهایة، قاهره ۱۳۵۱ .

ابن المرتضی، احمد بن یحیی .

طبقات المعتزلة، بیروت ۱۳۸۰ .

ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد .

تهذیب الاخلاق وتطهیر الاعراق، بیروت دارمکتبة الحیاة ۱۹۶۱ .

ـــــ الفوز الاصغر، بیروت ۱۳۱۹.

ـــــ رسالة فی ماهیة العدل، لیدن ۱۹۶۴، با مقدمه و ترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان:

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice, *Risāla Fī Māhiyat Al-ʻAdl.*

ابن منظور

لسان العرب، مادهٔ «هوی».

ابن میمون

دلالة الحائرین (ترجمهٔ انگلیسی بوسیله پینس Pines, S.) شیکاگو ۱۹۶۳ .

The Guide of the Preplexed, Chicago, 1963.

ـــــ الفصول (فصلی از آن) ← شاخت ومایرهوف. ردّ ابن میمون القرطبی علی جالینوس.

ـــــ مقالة فی صناعة المنطق. مجلهٔ دانشکدهٔ زبانها وتاریخ وجغرافیای دانشگاه آنکارا، ج ۱۸ شمارهٔ ۲ـ۱ سال ۱۹۶۰ ص ۶۴ـ۴۰.

ابن نباته مصری، جمال الدین .

سرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون. بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره دار الفکر العربی ۱۳۸۳ .

ابن‌ندیم، محمد بن اسحق.

الفهرست، چاپ فلوگل Flügel, G. .

ـــــ الفهرست (قسمت چاپ نشده آن مربوط به معتزله) ← فوك.

ابودلف، مسعر بن مهلهل.

الرسالة الثانية لابی دلف مسعر بن المهلهل الخزرجی. باهتمام مینورسکی. قاهره ۱۹۵۵.

ابوالفداء اسماعیل بن علی.

تاریخ، چاپ محمد افندی.

احمد بن محمد بن ابی‌الربیع، شهاب الدین.

سلوك المالك فی تدبیر الممالك، قاهره ۱۳۲۹.

اخوان‌الصفا.

رسائل، بیروت ۱۹۵۷.

اخوینی، ابوبکر ربیع بن احمد بخاری.

هدایة المتعلمین، باهتمام دکتر جلال متینی. مشهد ۱۳۴۴.

ادیب الممالك فراهانی.

دیوان، بتدوین وتصحیح وحواشی وحید دستگردی، تهران ۱۳۱۲ شمسی.

ارسطو Aristotle.

اخلاق ادمیا *Ethica Eudemia* ، (آثار ارسطو ترجمهٔ انگلیسی تحت نظر راس Ross, W. D.) اکسفورد ۱۹۶۶ تجدید چاپ ازچاپ ۱۹۱۵.

The Works of Aristotle, Translated into English under the Editorship of Sir David Ross, Oxford, 1966.

ـــــ اخلاق نیکوماخس *Ethica Nicomachea* (آثار ارسطوترجمه انگلیسی).

ـــــ الطبیعه. ترجمهٔ عربی بوسیلهٔ اسحاق بن‌حنین با شروح ابن سمح وابن عدی ومتی بن

یونس وابوالفرج بن‌طیب. بتحقیق عبدالرحمن بدوی دردومجلدقاهره ۵‌۸ـ۱۳۸۴.

ـــــ نفس، De Anima (آثار ارسطو ترجمهٔ انگلیسی).

ـــــ نفس، ترجمهٔ عربی احمد فوأد الاهوانی. قاهره ۱۹۶۲.

نفس، ترجمهٔ عربی اسحق بن حنین، باهتمام عبدالرحمن بدوی. قاهره ۱۹۵۴.

ارطامیدروس الافسسی Artemidorus of Ephesus.

تعبیرالرؤیاء. ترجمهٔ عربی حنین بن اسحق، بتحقیق توفیق فهد. دمشق ۱۹۶۴.

ازو ← استاپلتون.

استاپلتون و ازو Stapleton H. A. and Azo, R. F.

«یک کتاب درکیمیا از قرن سیزدهم میلادی». یادنامهٔ انجمن آسیائی بنگال، ج۳، کلکته ۱۹۱۴، ص ۹۴ - ۵۷.

« An Alchemical Compilation of the Thirteenth Century. A. D. » *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. III, Calcutta 1914, pp. 57-94.

استرن Stern, S. M.

«فقراتی ازاخلاق جالینوس درعربی» مجلهٔ کلاسیک فصلی ۱۹۵۶. ص ۱۰۱-۹۱.

«Some Fragments of Galen's Disposition in Arabic» *Classical Quarterly*, 1956 pp. 91-101.

اسحق بن حنین.

تاریخ الاطباء و الفلاسفة. بضمیمهٔ مقدمه و ترجمهٔ انگلیسی از فرانز رزنتال مجلهٔ اورینس، ج۷ سال ۱۹۵۴. ص ۸۰-۵۵. و ترجمهٔ فارسی آن ازمهدی محقق درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات شماره۳ سال دوازدهم ۱۳۴۴ ص ۳۵۴-۳۳۹.

اسفراینی، ابوالمظفر شاهفوربن طاهر.

التبصیر فی الدین، قاهره ۱۳۷۴.

اسکات ← لدل.

اسکندر، ا. ز.

«الرازی و محنة الطبیب» مجلهٔ المشرق. بیروت ۱۹۶۰. ص ۵۲۲-۴۷۱.

اسلر .Osler, W .

فهرست کتابخانهٔ اسلر، اکسفورد ۱۹۲۹ .

Bibliotheca Osleriana, Oxford, 1929.

اشعری، ابوالحسن .

مقالات الاسلامیین، ویسبادن ۱۹۶۳ چاپ دوم .

اصفهانی، ابوالفرج .

الاغانی، چاپ دارالکتب المصریة .

اصفهانی، شمس‌الدین بن محمود .

مطارح الانظار فی شرح طوالع الانوار (حاشیهٔ شرح مواقف) . استانبول ۱۳۱۱ .

افلاطون، تیئتتوس Theaetetus (محاورات افلاطون ترجمهٔ انگیسی بوسیلهٔ جوت) در چهار مجلد، اکسفورد ۱۹۵۳ از چاپ اول ۱۸۷۱ .

Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, Oxford 1953.

ـــــ ، جمهوریت *Republic* (محاورات افلاطون ترجمهٔ انگلیسی) .

ـــــ ، دفاع *Apology* » »

ـــــ ، طیماوس *Timaeus* » »

ـــــ ، فیلبس *Philebus* » »

ـــــ ، گرگیاس *Gorgias* » »

ـــــ ، نوامیس *Laws* » »

اقبال، عباس .

خاندان نوبختی، تهران ۱۳۱۱ .

ـــــ «سیرت فلسفی رازی» ضمیمهٔ مجلهٔ مهر سال ۱۳۱۵.

الگود Elgood, C. .

تاریخ طب ایران وخلافت شرقی، کمبریج ۱۹۵۱.

A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate, Cambridge, 1951.

الاهوانی، احمد فوأد .

مقدمهٔ کتاب ایساغوجی ← فرفوریوس .

ایجی، قاضی عضدالدین .

المواقف، استانبول ۱۳۱۱ .

ایوانف Ivanow, W. .

ادب اسماعیلی، تهران ۱۹۶۳ .

Ismāīlī Literature, Tehran 1963.

ایوب رهاوی Job of Edessa .

گنج نامه، متن سریانی وترجمهٔ انگلیسی باهتمام ا. منگانه، کمبریج ۱۹۳۵ .

Book of Treasures, Syriac Text Edited and translated by A. Mingana, Cambridge, 1935.

باخرزی، ابوالحسن علی بن الحسن.

دمیة القصر و عصرة اهل العصر، حلب ۱۳۴۸ .

بدوی، عبدالرحمن .

الافلاطونیة المحدثة عند العرب، قاهره ۱۹۵۵ .

ـــــ التراث الیونانیة فی الحضارة الاسلامیة. قاهره ۱۹۴۶ .

ـــــ مخطوطات ارسطو فی العربیة، قاهره ۱۹۵۹ .

ـــــ مقدمهٔ کتاب ارسطوطالیس فی النفس ← ارسطو. فی النفس.

ـــــ من تاریخ الالحاد فی الاسلام، قاهره ۱۹۴۵.

بروک Brock, A. J. .

طب یونانی، لندن ۱۹۲۹ .

Greek Medicine, London, 1929.

بزدوی ، ابوالیسر محمد بن محمد بن عبدالکریم .

اصول الدین. به تحقیق ومقدمه هانز بیتر لنس Hans Peter Linss. قاهره داراحیاء الکتب العربیة ۱۳۸۳.

بغدادی ، اسماعیل پاشا .

هدیة العارفین، استانبول ۱۹۵۱ .

بغدادی ، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد .

الفرق بین الفرق. باهتمام محمد محی الدین عبدالحمید. قاهره مکتبة محمد علی صبیح واولاده .

بیرونی ، ابوریحان محمد بن احمد .

آثار الباقیة عن القرون الخالیة، لیپزیک ۱۹۲۳.

—— استخراج الاوتار فی الدائرة بخواصّ الخطّ المنحنی فیها ، بتحقیق احمد سعید الدمرداش، قاهره الدار المصریة للتألیف والترجمة .

—— تحدید نهایات الاماکن، بتحقیق محمد بن تاویت الطنجی، انقره ۱۹۶۱ .

—— تحقیق ماللهند، لیپزیک ۱۹۲۵ .

—— الجماهر فی معرفة الجواهر ، حیدرآباد ۱۳۵۵ .

—— رسالة فی فهرست کتب الرازی. باهتمام پول کراوس. پاریس ۱۹۳۶ .

—— قانون مسعودی، در دو مجلد. حیدرآباد دائرة المعارف العثمانیة ۱۳۷۵-۱۳۷۳.

بیضاوی عبدالله بن عمر.

طوالع الانوار (حاشیهٔ شرح مواقف). استانبول ۱۳۱۱ .

بیهقی ، علی بن ابی القاسم زید.

تتمة صوان الحکمة. به تصحیح محمد شفیع. لاهور ۱۹۳۵ .

پینس .Pines, S .

« انتقاد رازی برجالینوس » ، مجموعهٔ مقالات آکادمی تاریخ علوم، شمارهٔ ۸ ص ٤٨٠-٤٨٧ .

«Rāzī, Critique De Galien» *Collection des Travaux de l' Académie d' Histoire des Sciences* No. 8, pp. 480-487.

—— « برخی از مشکلات فلسفهٔ اسلامی » . فرهنگ اسلامی . ژانویه ۱۹۲۷ ، ص ٨٠-٦٦ .

« Some Problems of Islamic Philosophy, *Islamic Culture*, January 1937, pp. 66-80.

—— « رازی » دائرة المعارف اسلام ، با همکاری کراوس .

« Rāzī » in the *Encyclopedia of Islam* with Collaboration of P. Kraus.

—— مذهب الذرّه عندالمسلمین و علاقتها بمذاهب الیونان والهند، ترجمه از آلمانی بعربی محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره ١٣٦٥ .

تبریزی، ابوعبدالله محمد بن ابی بکر .

شرح المقدمات الخمس و العشرون فی اثبات وجودالله و وحدانیته وتنزّهه من ان یکون جسماً اوقوة فی جسم من دلالة الحائرین . بتصحیح محمد زاهد الکوثری ، قاهره ١٣٦٩ .

تفلیسی، حبیش بن ابراهیم .

وجوه قرآن، باهتمام دکتر مهدی محقق، تهران ١٣٤٠ .

تلمسانی، ابوعبدالله محمد بن احمد .

تحفة الناظر وغنیة الذاکر فی حفظ الشعائر و تغییر المناکر، بتحقیق علی الشنوفی، بدون تاریخ .

تمکین .Temkin, O .

« مطالعاتی در بارهٔ طبّ اسکندرانی در دورهٔ متأخر » مجله تاریخ طب، ۱۹۳۵ شماره ۳ ص ٤٣٠-٤٠٥ .

«Studies on Late Alexandrian Medicine», *Bulletin of the History of Medicine*, 1935, 3, pp. 405-430.

توحیدی، ابوحیّان.

الامتاع والموانسة، باهتمام احمد امین واحمد الزین، چاپ دوم درسه مجلّد، قاهره مطبعة لجنة التألیف والترجمة والنشر.

—— البصائر والذخائر، بتحقیق احمد امین. السید احمدصقر. قاهره مطبعة لجنةالتألیف والترجمة والنشر، قاهره ۱۳۷۳.

—— رسالة الحیاة (ثلاث رسائل)، موسسهٔ فرانسوی مطالعات اسلامی، دمشق ۱۹۵۱.

—— مثالب الوزیرین، بتحقیق دکترابراهیم الکیلانی، دمشق دارالفکر ۱۹۶۱.

—— المقابسات. بتحقیق وشرح حسن السندوبی، قاهره ۱۳۴۷.

—— الهوامل والشوامل، باهتمام احمد امین والسید احمد صقر، قاهره ۱۳۷۰.

تهرانی، سیّدجلال الدین.

ترجمهٔ طبقات الامم اندلسی ← صاعد اندلسی.

ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد.

التمثیل والمحاضرة، بتحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره ۱۳۸۱.

—— ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب، بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۴.

—— یتیمة الدهر فی محاسن اهل العصر، بتحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره ۱۳۶۶.

جابر بن حیّان.

کتاب البحث (مختار الرسائل جابر بن حیّان)، بتصحیح پول کراوس، قاهره مکتبة الخانجی ۱۳۵۴.

جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر.

الحیوان، بتحقیق و شرح عبدالسلام هارون، در ۷ مجلد، قاهره مطبعة مصطفی

البابی الحلبی ۱۳۶۴-۱۳۵۶.
جالینوس، Galen.
کتاب الاخلاق (مختصر من کتاب الاخلاق)، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه قاهره، جلد پنجم، جزء اول سال ۱۹۳۷، ص ۲۴-۱ مقدمهٔ پول کراوس و ص ۵۱-۲۵ متن.
ـــــ التجربة الطبيّة، با مقدمه و ترجمهٔ انگلیسی از ریچارد والزر، اکسفورد ۱۹۸۴ تحت عنوان:

Galen on Medical Experience, Edited and translated by R. Walzer, Oxford University Press 1944.

ـــــ جوامع طيماوس فی العلم الطبیعی با ترجمه لاتینی بوسیلهٔ والزر و کراوس.

Galeni Compendium Platonis (Plato Arabus, Vol. I), With Latin translation by R. Walzer and P. Kraus, London 1951.

ـــــ درمان هوی و خطای نفس، ترجمهٔ انگلیسی از هارکینز، دانشگاه اهایو ۱۹۶۳ تحت عنوان:

Galen on the Passions and Errors of the Soul, Translatad by Paul W. Harkins, Ohio University Press 1963.

ـــــ فی المدخل الی المنطق، ترجمهٔ انگلیسی از متن یونانی بوسیلهٔ جان شپنگلر کیفر، بالتیمور ۱۹۶۴ تحت عنوان:

Galen's Institutio Logica, English Translation, Introduction, and Commentary, by John Spangler Kieffer, Baltimore 1964.

ـــــ فی عمل التشریح، متن عربی با ترجمهٔ آلمانی بوسیله ماکس سیمون در ۲ مجلد، لیپزیک تحت عنوان:

De anatomicis administrationibus, Leipzig, 1906.

ـــــ فینکس، میکروفیلم شماره ۲۰۶۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.

جرجانی، سید اسماعیل .

اغراض الطبیّة . چاپ بنیاد فرهنگ ایران . تهران ۱۳۴۵ .

جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد.

التعریفات، قاهره ۱۳۵۷

ـــــ شرح مواقف ← ایجی، مواقف .

جرجی زیدان .

تاریخ آداب اللغة العربیّة، قاهره ۱۹۱۲

جوینی، امام الحرمین .

الارشاد الی قواطع الادلّة فی اصول الاعتقاد. قاهره ۱۹۵۰.

ـــــ الشامل فی اصول الدین. الکتاب الاول کتاب الاستدلال، بتحقیق وتعلیق هلموت کلوبفر. قاهره ۱۹۵۹. این کتاب در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه اشتباها بعنوان «تحریرشرح لمع» بشمارهٔ ۳۵۰ ثبت شده است.

حافظ، شمس الدین محمد .

دیوان، چاپ قزوینی وغنی، تهران ۱۳۲۰.

حائری، عبدالحسین .

فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ج ۴ ، تهران ۱۳۳۵ .

حتّی، فیلیپ Hitti, P. K. .

تاریخ عرب، لندن ۱۹۶۴ .

History of The Arabs, London 1964.

ـــــ با همکاری نبیه امین فارس وپطرس عبدالملک .

فهرست توضیحی مجموعهٔ نسخ عربی گارت در کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون، پرینستون ۱۹۳۸ . تحت عنوان:

Descriptive Catalogue of the Garrett Collection of the Arabic Manuscripts in the

Princeton University Library, Princeton, 1938.

حسن بن سهل الشّمخ.

فی الاخبار التی یخبر بها کثیرون، در مجموعهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا تحت عنوان رسائل علمی Scientific treatises، شماره ۷٤۷۳ اضافات (Add. 7473) ورق ٤١-٣٤.

حسینی علوی

بیان الادیان، تهران ١٣١٢.

حلّاج، حسین بن منصور.

دیوان، باهتمام لوی ماسینیون. مجلهٔ آسیائی، ژانویه - مارس، ١٩٣١. عنوان کتاب چنین است:

Le Dīwān d' Al-Hallāj, Par Louis Massignon *Journal Asiatique*, Janvier - Mars 1931.

حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر.

انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، باهتمام محمد نجمی زنجانی، تهران ١٣٣٨.

حنین بن اسحق.

رسالة الی علی بن یحیی فی ذکر ما ترجم من کتب جالینوس بعلمه وبعض ما لم یترجم، بضمیمهٔ ترجمهٔ آلمانی بوسیلهٔ برگشتراسر Bergsträsser. لیپزیک ١٩٢٥. تحت عنوان:

Hunain ibn Ishaq: Uber die syrischen und arabischen Galen Ubersetzungen, Leipzig, 1925.

—— کتاب عشر مقالات فی العین، با ترجمهٔ انگلیسی و شرح اصطلاحات و اسماء طبّی از دکتر ماکس مایرهوف، قاهره ١٩٢٨.

خاقانی، افضل الدین بدیل.

تحفة العراقين، باهتمام يحيى قريب، تهران ۱۳۳۳.
ـــــ ديوان، چاپ حسين نخعى، تهران ۱۳۳۶.
خطیب بغدادی، ابو بکر احمد بن علی.
تاريخ بغداد، قاهره ۱۳۴۹.
خطیب تبریزی، ابوزکریا یحیی بن علی.
شرح مقصورهٔ ابن درید، دمشق ۱۳۸۰.
دانش پژوه، محمد تقى.
«باب پنجم از کتاب بیان الادیان»، فرهنگ ایران زمین تهران ۱۳۴۱، ص ۲۸۲-۳۱۸.
ـــــ «مقدمه بر رسالهٔ مختصر فی ذکر بعض الحکماء الیونانیین و الملیّین» فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۳۹، ج ۷.
ـــــ «فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ مجلس سنا» (نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی)، دفتر ۲، ۱۳۴۱، ص ۲۵۷ - ۲۱۹.
ـــــ «فهرست نسخه های خطی اهدائی خانواده امام جمعهٔ کرمان به کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات»، مجلهٔ دانشکده ادبیات، مهر ۱۳۴۴ سال سیزدهم شمارهٔ ۱.
ـــــ فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳ بخش ۱، تهران ۱۳۳۲.
دانلپ Dunlop, D. M.
مقدمهٔ فصول المدنی فارابی ← فارابی، فصول المدنی.
داود الجلبی الموصلی.
مخطوطات الموصل، بغداد ۱۳۴۶.
دزی Dozy, R.
ذيل قواميس عرب، پاریس ۱۹۲۷.
Supplément des dictionnaires Arabes, Paris, 1927.

دقائقی مروزی، شمس‌الدین محمّد .

بختیارنامه، باهتمام وتصحیح دکترصفا. تهران ١٣٤٥ .

دورلینگ Durling، R. J. .

«آمارچاپها وترجمه‌های آثار جالینوس در دورهٔ رنسانس بترتیب تاریخی» ، مجلهٔ موسسهٔ واربرگ، ج٢٤ شماره ٤-٣، ١٩٦١، ص ٣٠٥-٢٣١.

« A Chronological Census of Rena ssance Editions and Translations of Galen» *the Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, Vol. XXIV, Nos 3-4. 1961, pp. 231-305.

دی بور De Boer .

« طب روحانی رازی » مجلهٔ آکادمی علوم هلند. امستردام ١٩٢٠، ص١٧-١ .

تحت عنوان :

De «Medicina Mentis» Van Den Arts Razi *Mededeelin gen dev Koninklijke Akademie var Weters Japper, Afdeelihg Letter Kunde*, Amsterdam, 1920. pp. 1-17.

دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد .

عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، بتحقیق ج . ك. فادیه Vadet, J. C.

قاهره ١٦٩٢ .

دینوری، ابن قتیبه .

الشعر والشعراء، بیروت ١٩٦٤ .

ــــ عیون الاخبار، چاپ دارالکتب المصریة.

ذهبی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن عثمان.

العبرفی‌خبرمن غبر ، بتحقیق فوأد سیّد. کویت ١٩٦١-١٩٦٠ .

میزان الاعتدال فی نقد الرجال ، بتحقیق علی محمد البجادی، قاهره ١٣٨٢ .

رازی، ابوحاتم احمدبن حمدان بن احمد ورسنانی.

اعلام النبوة، نسخهٔ خطی بمبی مجموعهٔ آصف فیضی.

رازی، محمد بن زکریا.

مقالة فيما بعد الطبيعية (رسائل فلسفية ص ١٣٤-١١٤) به جمع و تصحیح پول کراوس، جزء اول قاهره ١٩٣٩ (این کتاب منسوب باوست).

—— الاسرار، باهتمام محمد تقی دانش پژوه، کمیسیون ملّی یونسکو، تهران ١٣٤٣.

—— السيرة الفلسفيه (رسائل فلسفية ص ١١١-٩٩) .

—— الشكوك على جالينوس الحكيم. نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ ملّی ملک شمارهٔ ٤٥٨٣. درمجموعه‌ای که شکوک ص ٢٢ آنست ولی آن صفحهٔ در این کتاب، شماره ١ بحساب آمده.

—— الشواهد ← استاپلتون.

—— الطب الروحانی (رسائل فلسفية ص ٩٦-١٥)، ترجمهٔ انگلیسی بوسیله آربری Arberry، لندن ١٩٥٠ تحت عنوان *The Spirilual Physick of Rhazes*, London 1650 .

—— المدخل التعليمي ← استاپلتون.

رازی، فخرالدین.

الاربعين فی اصول الدين، حيدرآباد ١٣٥٣.

—— المباحث المشرقية، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد ١٣٥٣ .

—— محصّل افكار المتقدّمين والمتأخرين، قاهره المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٣ .

—— مناظرات فخرالدين الرازی فی بلاد ماوراء النهر، تحقيق الدكتور فتح الله خليف، بيروت دارالمشرق ١٩٦٦ باترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان:

A Study on Fakhr al - Din al - Rāzī and his Controversies In Transoxiana, Beirut, 1966.

رانکینگ Ranking, G. S. A. .

« زندگی وآثار رازی » درگزارش هفدهمین کنگره بین المللی طب ١٩١٣ لندن، لندن ١٩١٤ ص ٢٦٨ - ٢٣٧.

« The Life and Works of Rhazes » *Internatioral Congress of Medicine*, 1913 London. Section 23, pp. 237-268, 1914.

رزنتال .Rosenthal, F .

مقاله درباره « التجربة الطبیة جالینوس » ، ایزیس، شماره ۳۶، ۱۹٤٥، ص ۲۵۵-۲۵۱.

—— مقاله در باره « جابر بن حیّان پول کراوس » مجله انجمن امریکائی خاورشناسان، ۱۹٤۱، ص ۷۰-٦۸.

—— احمد بن طیّب سرخسی، نیوهاون ۱۹٤۳.

Ahmad b. at - Tayyib as - Sarakhsī, New Haven, 1943.

—— «عمر کوتاه وعلم دراز است » تفسیر های عربی برفصول بقراط ، بولیتین تاریخ طب ج XL شماره ۳ مه و ژوئن ۱۹٦٦ ص ۲٤٥-۲۲٦ .

« Life is Short, The Art is Long » Arabic Commentaries on the First Hippocratic Aphorism, *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. XL, No 3, May - June, 1966, pp. 226 - 245.

رشر .Rescher, N .

تحوّل منطق اسلامی، پیتزبورگ ۱۹٦٤ .

The Development of Arabic Logic, Universıty of Pittsburgh Press, 1964.

—— جالینوس وقیاس، پیتزبورگ ۱۹٦٦.

Galen And The Syllogism, University of Pittsburgh Press, 1966.

در این کتاب متن عربی « مقالة للشیخ ابی‌الفتوح احمد بن محمد السری رحمه‌الله فی الشکل الرابع من اشکال القیاس الحملی و هوالشکل المنسوب الی جالینوس » آمده است .

رشیدالدین فضل‌الله همدانی .

جامع التواریخ . قسمت اسمعیلیّه . بکوشش محمد تقی دانش پژوه . تهران ۱۳۳۸.

روسکا Ruska, J. .

بیرونی ماخذ حیات رازی. ایزیس ج۵ ۱۹۲٤ ص ۵۰ - ۲٦ .

«Al - Bīruni als Quelle für das Leben und die Schriften al - Rāzī 's », *Isis* vol. 5, 1924, pp. 26-50.

زامباور Zambaur, E. .

معجم الانساب والاسرات الحاکمة فی التاریخ الاسلامی. دو مجلّد. قاهره ۲-۱۹۵۱.

زینر Zaehner, R. C. .

زروان، اکسفورد ۱۹۵۵ .

Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955.

سارتن، جورج Sarton, G. .

تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۳٦ .

—— جالینوس فرغامسی، دانشگاه کانساس، ۱۹۵٤.

Galen of Pergamon, University of Kansas Press 1954.

—— « ابن میمون فیلسوف و پزشک » سارتن در تاریخ علم. مجموعهٔ مقالات جورج سارتن که بوسیله استیمسن گردآوری شده. دانشگاه هاروارد ۱۹٦۲.

«Maimonides Philosopher and Physician», *Sarton on The History of Science*, essays by George Sarton selected and edited by Dorothy Stimson, Harvard University Press 1962.

سخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن.

الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ التاریخ، بغداد ۱۳۸۲ .

سمعانی، ابوسعد عبدالکریم بن محمد .

الانساب، لیدن ۱۹۱۲ .

سبزواری، حاجی ملّاهادی .

شرح غررالفرائد، تهران چاپ ناصری . قسمت امور عامه و جوهر و عرض، باهتمام مهدی محقق وتوشی هیکوایزوتسو. ازانتشارات دانشگاه مک‌گیل. تهران ۱۳۴۸ .

السراج، جعفر بن احمد القاری .

مصارع العشّاق، بیروت ۱۹۵۸ .

سعدی، شیخ مصلح الدین .

گلستان، باهتمام عبدالعظیم قریب، تهران ۱۳۱۰.

سنائی .

حدیقة الحقیقه (تعلیقات حدیقة الحقیقه) . جمع وتألیف مدرس رضوی، تهران موسسهٔ مطبوعاتی علمی بدون تاریخ .

شاخت و مایرهوف .

« ردّ موسی ابن میمون القرطبی علی جالینوس فی الفلسفة والعلم الالهی» . مجلة کلیة الاداب ، المجلد الخامس . الجزء الاول . ص۸۸-۵۳ . متن عربی قسمتی ازفصول ابن میمون است با ترجمه و مقدمهٔ انگلیسی که تحت عنوان زیر میباشد:

«Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony », By Josef Schacht and Max Meyerhof, *Bulletin of The Faculty of Arts of the University of Egypt*, Vol. V. Part I, May 1637, pp. 53-88.

شپنگلر .

مقدمهٔ المدخل الی منطق جالینوس ← جالینوس. المدخل الی المنطق .

شروانی Sherwani, H. K. .

« متفکری سیاسی درقرن نهم میلادی » مجلهٔ فرهنگ اسلامی. ۱۹۴۱. شماره ۲ ص ۱۵۶-۱۴۳ .

«A Muslim Political Thinker of The Ninth Century A. D. Ibn -i- Abī'r-Rabī' » *Islamic Culture* Vol. XV, No. 2 1941, pp. 143-156.

ششتری، ابوالحسن .

دیوان، اسکندریه ۱۹۶۰ .

شمس تبریزی .

دیوان (منتخب) . ترجمهٔ نیکلسن کمبریج ۱۹۵۲ تحت عنوان :

Selected Poems From the Dīwāni Shamsi Tabrīzī, Edited and Translated by R. A. Nicholson, Cambridge 1952.

شهرستانی .

الملل والنحل، لایپزیک ۱۹۲۳؛ ترجمهٔ فارسی افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، بکوشش جلال نائینی، چاپ دوم تهران ۱۳۳۵ .

—— نهایة الاقدام فی علم الکلام، لندن ۱۹۳۴ .

شیخ عبدالله نعمه .

فلاسفة الشیعة، حیاتهم وآراءهم، بیروت منشورات دارمکتبة الحیاة، ۱۹۳۰ .

شیرازی، صدرالدین .

تعلیقه بر کتاب شفا ← ابن سینا، شفا.

—— شواهد الربوبیة، تهران چاپ سنگی .

صابی، ابوالحسن هلال بن محسن .

الوزراء یا تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء، بتحقیق عبدالستار احمد فراج، قاهره ۱۹۵۸ .

صاعد اندلسی، ابوالقاسم صاعد بن احمد بن صاعد.

طبقات الامم، باهتمام الاب لویس شیخو، بیروت ۱۹۱۲ . ترجمهٔ فارسی بوسیلهٔ سید جلال الدین تهرانی، ضمیمهٔ گاهنامهٔ ۱۳۱۰ هجری .

صدّیقی، محمد زبیر Siddqī, M. Z. .

مطالعاتی دربارهٔ ادب طبی عربی وفارسی، کلکته ۱۹۵۹ .

Studies in Arabic And Persian Medical Literature, Calcutta 1959.

صدیقی، دکتر غلامحسین.

«بعضی ملاحظات» مجلهٔ یادگار، سال اول شمارهٔ ۶، ۱۳۲۳ ص ۸۰-۷۸.

صفدی، صلاح الدین.

نکت الهمیان فی نکت العمیان، قاهره ۱۹۱۰.

ـــ الوافی بالوفیات، دمشق ۱۹۵۳.

طبری، ابوالحسن.

المعالجات البقراطیة: نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اسلر دانشگاه مک‌گیل مکتوب بسال ۶۱۱، شمارهٔ A. 286 K.

طبری، علی بن ربّن.

کتاب الدین والدوله. بکوشش ا. منغانه .Mingana, A؛ قاهره ۱۹۲۳.

ـــ فردوس الحکمة فی الطب: باهتمام وتصحیح دکتر محمد زبیر صدیقی، برلن ۱۹۲۸.

طبری، محمد بن جریر.

تاریخ الرسل والملوک، لیدن ۱۸۹۰-۱۸۷۹.

طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد.

المختصر، قاهره ۱۳۷۰.

طوسی، نصیرالدین.

تلخیص المحصّل ← رازی، فخرالدین، المحصّل.

ـــ شرح اشارات، تهران ۱۳۷۹.

ـــ اخلاق ناصری، چاپ لاهور.

عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف.

السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة: بکوشش استاد مجتبی مینوی، ویسبادن ۱۳۳۶.

عبدالسلام هارون.

مقدمهٔ کتاب الحیوان ← جاحظ، الحیوان.

عبیدالله بن جبرائیل بن بختیشوع.

الروضة الطبیة. بتصحیح القس بولس سباط le P. Paul Sbath، قاهره ۱۹۲۷.

عبیدالله بن الکافی.

شرح المضنون به علی غیر اهله، قاهره ۱۹۱۳.

علی بن عیسی الکحّال.

تذکرة الکحّالین، حیدرآباد ۱۹۶۴.

عنصری، ابوالقاسم حسن بن احمد.

دیوان. بکوشش دکتر یحیی قریب. چاپ دوم. تهران ۱۳۴۱.

عوفی، محمد.

لباب الالباب. بکوشش سعید نفیسی. تهران ۱۳۳۵.

غافقی، ابوجعفر احمد بن محمد.

مفردات الادویة. نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اسلر دانشگاه مکگیل. شمارهٔ ۷۵۰۸ خطی (MS. 7508).

ماکس مایرهوف با همکاری صبحی قطعاتی منتخب از این کتاب را در قاهره سالهای ۳۸-۱۹۳۲ تحت عنوان زیر چاپ کرده است:

The abridged version of «The Book of Simple Drugs» of al-Ghafiqi

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد.

احیاء علوم الدین، قاهره مطبعة الاستقامة.

ـــــ تهافت الفلاسفة، قاهره ۱۳۶۶.

ـــــ فضائح الباطنیة، قاهره ۱۳۸۳.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد.

احصاء العلوم. با مقدمه وتعلیقات عثمان محمد امین. قاهره مطبعة‌السعادة ١٣٥٠.

ــــ تحصیل السعادة (رسائل‌الفارابی) رسالهٔ سوم، حیدرآباد دائرة المعارف العثمانیة ١٤٣٩.

ــــ تلخیص نوامیس افلاطون. با ترجمهٔ لاتین بوسیلهٔ گابریلی. لندن ١٩٥٢.

Alfarabius Compendium Legum Platonis, (Plato Arabus, Vol. III), ed. F. Gabrieli, London MCMLII.

ــــ شرح الفارابی لکتاب ارسطوطالیس فی‌العبارة. بیروت ١٩٦٠.

ــــ فصول المدنی، با ترجمهٔ انگلیسی بوسیله دانلپ کمبریج ١٩٦١. تحت عنوان زیر چاپ شده:

Fusul Al-Madanī, Al-Fārābī, Cambridge 1961.

ــــ فلسفة ارسطوطالیس. بتحقیق الدکتور محسن مهدی. بیروت ١٩٦١.

ــــ فلسفة افلاطون‌واجزاؤها ومراتب‌اجزائها من اولها الی آخرها. باترجمه لاتین‌بوسیلهٔ ریچارد والزر و فرانز رزنتال، لندن ١٩٤٣.

Alfarabius De Platonis Philosophia, (Plato Arabus, Vol. II), ed. F. Rosenthal and R. Walzer, London MCMXLIII.

ــــ ماینبغی ان یقدّم قبل تعلّم الفلسفة (مبادی الفلسفة القدیمة). قاهره ١٩١٠.

فرفوریوس Porphyry.

ایساغوجی. ترجمهٔ ابو عثمان دمشقی. با مقدمهٔ الدکتور احمد فوأد الاهوانی. قاهره ١٣٧١.

فروزانفر، بدیع‌الزمان.

احادیث مثنوی، تهران ١٣٣٤.

ــــ تاریخ ادبیات فارسی. سلسلهٔ انتشارات مؤسسهٔ وعظ و خطابه. سال دوم.

فلوطرخس Plutarch.

فی الآراء الطبیعیة. باهتمام عبدالرحمن بدوی ضمیمهٔ کتاب ارسطوطالیس فی النفس،
قاهره ۱۹٥٤.

فؤاد سیّد.

فهرس المخطوطات المصوّرة. الجزء الاول. قاهره ۱۹٥٤.

فوك Fück, J. W.

« قسمتی چاپ نشده از فهرست ابن ندیم مربوط به جنبش معتزله » یادنامهٔ
پروفسور محمد شفیع (ارمغان علمی). لاهور ۱۹٥٥. ص ٧٤-٥١.

«Some Hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement from Ibn al-Nadīm's Kitāb al-Fihrist,» *Professor Muhammad Shafi' Presentation Volume*, Lahore 1955, pp. 51-74.

فیّومی، سعید بن یوسف المعروف بسعدیا الفیّومی.

الامانات والاعتقادات، باهتمام س. لاندور Landauer, S. لیدن ۱۸۸۰.

قزوینی، محمّد.

« نمونه‌ای از خط شیخ الرئیس ابوعلی سینا» مجلهٔ آینده. ۱۳۰٦، ج ۲ ص ۱۰-۹۰٥.

قزوینی رازی، عبدالجلیل.

مثالب النواصب فی النقض علی بعض فضائح الروافض. تهران ۱۳۳۱.

قفطی.

اخبار الحکماء، لیپزیک ۱۹۰۳.

کاتبی قزوینی.

المفصّل فی شرح المحصّل. نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس بشمارهٔ ۱۲۱٤ (بنقل
کراوس درپاورقی رسائل فلسفیة).

کراوس Kraus, P.

پاورقی رسائل فلسفیة (رسائل فلسفیة)، قاهره ۱۹۳۹.

—— جابر بن حیّان، دومجلّدقاهره ۴۳-۱۹۴۲ .

—— «رازی» . دائرة المعارف اسلام . با همراهی پینس .

«Rāzī» The *Encyclopedia of Islam* With collaboration of S. Pines.

—— «رازیانا» ، اورینتالیا . شمارهٔ ٤ ، ۱۹۳۵ . ص ۳۳٤-۳۰۰.

«Raziana», *Orientalia*, Vol. 4, pp. 300-334.

—— مقدمهٔ کتاب مختصر الاخلاق لجالینوس ← جالینوس . کتاب الاخلاق .

کمپ بل Campbell, D. .

طب اسلامی وتأثیرآن درقرون وسطی . دومجلّد . لندن ۱۹۲٦ .

Arabian Medicine And its influence on the Middle Ages, Two Vols, London 1926.

کرمانی، حمیدالدین .

الاقوال الذهبیة (پاورقی رسائل فلسفیة) .

کرمودی Carmody, F. J. .

علوم ستاره شناسی وطالع شناسی اسلامی درترجمهٔ لاتینی . کالیفرنیا ۱۹۵٦ .

Arabic Astronomical and Astrological Sciences In Latin Translation, University of California Press 1956.

کریستن سن Christensen, A. .

ایران درزمان ساسانیان ؛ ترجمهٔ رشید یاسمی چاپ دوم باتکمیل منوچهر امیر مکری .
تهران ۱۳۳۲ .

کنت Kent, R. G. .

فارسی باستان ، نیوهاون ۱۹۵۳ .

Old Persian, New Haven, 1953.

کندی ، یعقوب بن اسحق .

اقراباذین الکندی ، باهتمام مارتین لوی . دانشگاه ویسکانسین ، ۱۹٦٦ . این کتاب باترجمهٔ انگلیسی وحواشی و تعلیقات تحت عنوان زیر چاپ شده است :

The Medical Formulary or Aqrābādhīn of Al - Kindi Transl. by Martin Levey, The University of Wisconsin Press, 1966.

—— الجواهرالخمسة (رسائل الكندی الفلسفیة) . بکوشش محمد عبدالهادی ابوریده . در ۲ مجلد ؛ قاهره ۱۳۷۲-۱۳۶۹ .

—— فی انه توجد جواهر لاأجسام (رسائل الکندی الفلسفیّة) .

—— فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیة) .

—— فی کمیة کتب ارسطوطالیس و ما یحتاج الیه فی تحصیل الفلسفة (رسائل الکندی الفلسفیة) .

کوهن Kühn, C. B. .

آثار جالینوس ، لایپزیک ۳۳-۱۸۲۱ در ۲۲ مجلد .

Claudii Galeni Opera Omnia, Leipzig 1821-33.

گابریلی Gabrieli, G. .

« حنین بن اسحق » مجلهٔ ایزیس ۱۹۲٤ ج ٦ ص۲۹٦-۲۸۲ .

«Hunayn Ibn Ishāq», *Isis* Vol. 6, 1924. pp. 282-296.

گردیزی .

زین الاخبار ، باهتمام محمد ناظم ، برلن ۱۹۲۸ .

لاینز Lyons, M. C. .

« ترجمهٔ عربی تفسیر ثامسطیوس » مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیهٔ لندن . جلد۱۷ ، لندن ۱۹۵۵ ، ص ٤۳۵-٤۲٦ .

"An Arabic Translation of The Commentary of Themistius», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 17, 1955, pp. 426-435.

لدل و اسکات Liddell and Scott .

فرهنگ یونانی بانگلیسی ، اکسفورد ۱۹٦۳ .

Greek English Lexicon, Oxford 1963.

لوی، مارتین .Levey, M .

مآخذ کتاب اقراباذین الکندی ← کندی، اقراباذین .

لویس .Lewis, B .

عرب درتاریخ، نیویورك ۱۹٦۰ .

The Arabs in History, New York, 1960.

ماتریدی .

کتاب التوحید، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج، شمارهٔ ۳٦٥۱ اضافات (Add. 3651)

ماسینیون .Massignon, L .

«طرح کتاب شناسی قرامطه» عجب زامه = مجموعهٔ مقالات تقدیم شده به براون بمناسبت شصتمین سال ولادت او. کمبریج ۱۹۲۲، ص ۳۳۸-۳۲۹ .

« Esquisse d' une bibliographie Qarmate », *A Volume of Oriental Studies Presnted to E. G. Browne on His 60 th Birthday*, Cambridge 1922, pp. 329-338.

ـــــ عذاب حسین بن منصور حلّاج، پاریس ۱۹۱۲.

La Passion d' al - Hosayn - Ibn - Mansour Al - Hallāj, Paris 1912.

ـــــ «کیالیّه» دائره المعارف اسلام .

«Kayyāliyya » in the *Encyclopedia of Islam*.

مایرهوف .Meyerhof, M ← شاخت و مایرهوف .

«آثار طبی ابن میمون» مجموعهٔ مقالات دربارهٔ ابن میمون. نیویورك دانشگاه کلمبیا ۱۹٤۱، ص ۲۷٥-۲۷٤ .

« The Medical Works of Maimonides» in *Essays on Maimonides*, New York, Columbia University Press, 1941.

ـــــ «آگاهیهای تازه درباره حنین‌بن اسحق وزمان او» مجله ایزیس جلد۸سال۱۹۲٦،

ص ۷۲۴-۶۸۵.

«New Light on Hunain Ibn Ishāq and his Period», *Isis*, Vol. 8, 1926, pp. 685-724.

—— «فردوس الحکمهٔ علی بن ربّن طبری یکی از کهن ترین جوامع طبی اسلامی» ایزیس جلد ۱۶ سال ۱۹۳۱، ص ۴۵-۶.

« 'Ali at Tabari's Paradise of Wisdom One of the Oldest Arabic Compendiums of Medicine», *Isis* Vol. 16, 1931, pp 6-45.

—— «فلسفهٔ رازی طبیب». مجلهٔ فرهنگ اسلامی، ج ۱۵، ۱۹۴۱، ص ۵۸-۴۵.

«The Philospby of the Physician Ar - Rāzī», *Islamic Culture*, Vol 15, 1941 pp. 45-58.

—— مقدمهٔ کتاب العشر مقالات ← حنین بن اسحق، کتاب العشر مقالات.

مبشر بن فاتک.

مختار الحکم ومحاسن الکلم. باهتمام عبدالرحمن بدوی. مادرید ۱۹۵۸.

مجریطی، ابوالقاسم مسلمة بن احمد.

الرسالة الجامعة. بکوشش جمیل صلیبا، دمشق ۱۳۶۸.

—— غایة الحکیم و احق النتیجتین بالتقدیم، بتحقیق ه. ریتر Ritter, H. هامبورک ۱۹۲۷.

مجلسی، محمد باقر.

بحارالانوار، تهران ۱۳۳۳ ق.

محقق، مهدی.

«خاك نیشابور» مجله یغما، شهریور ۱۳۴۷، ص ۳۲۴-۳۲۱.

—— «آغاز علم طب و تاریخ آن تا زمان رازی»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ۱۳۴۴ سال دوازدهم شماره ۳ ص ۳۵۴-۳۳۹. در این مقاله تاریخ الاطباء والفلاسفهٔ اسحق بن

حنین که متن آن را فرانز رزنتال در مجلهٔ اورینس Oriens جلد ۷ سال ۱۹۵۴ ص ۷۰ـ۵۵ منتشر ساخته ترجمه شده‌است.

محمد عبدالمعیدخان.

« رساله‌ای مفرد در تعبیر رؤیا از ابن سینا » ، یادنامهٔ ابن سینا ص ۳۰۷ـ۲۵۵ ، کلکته انجمن ایران ۱۹۵۶ .

Mohd. ʻAbdul Muʻid Khan, «A Unique Treatise on the Interpretation of Dreams by Ibn Sīnā », *Avicenna Commemoration Volume*, pp. 255 - 307, Iran Society, Colcutta 1956.

محیط طباطبائی ، سیّد محمّد.

«محمد زکریا پزشک وفیلسوف ایرانی» . سخنرانی در برنامهٔ مرزهای دانش رادیو ایران پخش شده در ۴۳/۹/۵ .

مرتضی[1] ، علی بن الحسین الموسوی العلوی معروف به سید مرتضی علم الهدی[1].

الشافی فی الامامة والنقض علی کتاب المغنی للقاضی عبدالجبار بن احمد والردّ علیه ، تهران چاپ سنگی .

—— غرر الفرائد و درر القلائد معروف به امالی المرتضی[1]. بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم . قاهره ، داراحیاء الکتب العربیة ۱۳۷۳ .

مرتضی رازی .

تبصرة العوام ، تهران ۱۳۱۳ .

مرزوقی . ابوعلی احمد بن محمد بن حسن مرزوقی اصفهانی .

الازمنة والامکنة ، حیدرآباد ۱۳۳۲ .

مروزی ، شرف الزمان.

طبایع الحیوان (منتخب قسمت چین و ترک و هند) . با مقدمهٔ مینورسکی . کمبریج ۱۹۲۴ . عنوان کتاب چنین است « ابواب فی الصین والترک والهند منتخبة من کتاب طبائع الحیوان للطبیب شرف الزمان طاهر المروزی » .

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین :

التنبیه والاشراف، بغداد ۱۳۵۷ . بیروت ۱۹۶۵ افست از نسخهٔ لیدن ۱۸۹۳ .

—— مروج الذهب ومعادن الجوهر، باهتمام محمد محی الدین عبدالحمید. قاهره ۱۳۷۷.

معرّی، ابوالعلاء.

لزوم مالایلزم، قاهره ج ۱. ۱۳۴۳ ج ۲، ۱۳۴۶.

معین، دکتر محمد.

حواشی برهان قاطع. ضمیمهٔ برهان قاطع درچهار مجلد، تهران ۱۳۳۵-۱۳۳۱.

—— تعلیقات چهارمقاله، تهران ۱۳۳۳.

مغلطای، ابوعبدالله علاءالدین .

الواضح المبین فی ذکر من استشهد من المحبین. بوسیله Otto Spies، اشتوتکارت ۱۹۶۳.

مقدسی، بشاری.

احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، لیدن ۱۹۰۶.

مقدسی، مطهر بن طاهر.

البدء والتاریخ، پاریس ۱۹۱۹-۱۸۹۹.

مکارثی الیسوعی .

التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب، بغداد ۱۹۶۲.

منطقی سجستانی .

صوان الحکمة (منتخب) نسخهٔ خطی کتابخانهٔ بشیر آغا، شماره ۴۹۴ .

موراتا Morata, N. .

« فهرست منابع عربی قدیم در کتابخانهٔ اسکوریال » مجلهٔ الاندلس ج ۲، ۱۹۳۴، ص ۱۸۱-۸۷.

«un Catálogo de los fondos árabes primitivos de el Escorial» *Al - Andalos*,

Vol II, 1934, pp. 87-181.

مولف بختیارنامه ← دقائق مروزی، بختیارنامه.

مولف بیان الادیان ← حسینی علوی، بیان الادیان.

مولف تبصرة العوام ← مرتضی رازی، تبصرة العوام.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی.

مثنوی، چاپ نیکلسن، لیدن ١٩٢٥.

مینورسکی Minorsky, V.

حواشی بر منتخب طبایع الحیوان مروزی ← مروزی، منتخب طبایع الحیوان.

مینوی، مجتبی.

«ابوالعباس ایرانشهری» مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد سال ١ شمارهٔ ٣-٢، ص ١٣٩-١٣٣.

ناصرخسرو.

جامع الحکمتین. باهتمام پروفسور هانری کربن. تهران ١٣٣٢.

—— دیوان، باهتمام مجتبی مینوی. تهران ١٣٠٧-١٣٠٤.

—— زاد المسافرین. باهتمام محمد بذل الرحمن، برلن ١٣٤١.

ناصرالدین منشی یزدی.

درّة الاخبار و لمعة الانوار، ترجمهٔ فارسی تتمهٔ صوان الحکمهٔ بیهقی. ضمیمهٔ سال پنجم مجلهٔ مهر، آذر ١٣١٨.

نالینو Nallino, C.

علم الفلک: تاریخه عند العرب فی القرون الوسطی، رم ١٩١١.

نجاشی، احمد بن علی بن احمد بن العباس.

کتاب الرجال، تهران مرکز نشر کتاب.

نجم آبادی، دکتر محمود.

مولفات ومصنفات ابوبکر محمد بن زکریای رازی. تهران ۱۳۳۹.

نسفی، ابوالمعین.

نهایة العقول من الکلام. نسخهٔ خطی متعلق به پروفسور بارکر Barker استاد موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل مونترال کانادا.

نشوان حمیری، ابوسعید نشوان بن‌سعید بن نشوان.

الحور العین. تحقیق کمال مصطفی، قاهره مطبعة السعادة ۱۳٦۷.

نصیبی معتزلی.

شرح برنقض ابن خلاد بر کتاب رازی. نسخهٔ خطی کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا. شمارهٔ ۸٦۱۳ شرقی (OR. 8613).

نصیبینی، ایلیا.

«فی فضیلة العفاف» مجلة المشرق. بیروت ۱۹٦۸، ص۷٤-۱٤.

—— «فی وحدانیة الخالق وتثلیث اقانیمه» مجلة المشرق بیروت ۱۹۰۳، ص۱۱٦-۱۱۱.

—— «فی نعیم الآخرة» مجلة المشرق، بیروت ۱۹۰۷، ص٤٤۹-٤٤٦.

نظام الملک.

سیر الملک. بکوشش هیوبرت دارک، تهران ۱۳٤۱.

نظامی عروضی.

چهارمقاله، باهتمام دکتر محمد معین، تهران ۱۳۳۱.

نفیس بن عوض.

شرح الاسباب والعلامات: نسخهٔ خطی متعلق بکتابخانهٔ اسلر دانشگاه مک‌گیل شمارهٔ ٦۷ شرقی (OR. 67).

نوبرگر Neuberger, M.

تاریخ طب. ترجمهٔ انگلیسی بوسیله پلیفر، دردو مجلد، لندن ۱۹۱۰.

History of Medicine, Transl. by E. Playfair, 2 Vols, London 1910,

نویری.

نهاية الارب، قاهره دارالكتب المصرية، ١٣٤٢.

نیبرگ Nyberg, H. S.

«مسائل مبدء جهان وجهان شناسی دردین مزدائی»، مجلهٔ آسیائی ژوئیه ـ دسامبر ١٩٣١ ص ١٣٤-١.

« Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », *Journal Asiatique*, Juillet - Septembre 1931, pp. 1-134.

نیشابوری، ابو رشید سعید بن محمد بن سعید.

كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين فى الكلام فى الجوهر، باترجمهٔ آلمانی بوسیله ارتور بیرم Biram, A.، لیدن ١٩٠٢.

نیشابوری، محمد بن سرخ.

شرح قصيدهٔ ابوالهيثم جرجانی. باهتمام پروفسور کربن و دکترمعین، تهران ١٩٥٥.

والزر، ریچارد Walzer, R.

«اخلاق» دائرة المعارف اسلام.

«Akhlāk» in the *Encyclopedia of Islam*, N. E.

ـــــ «افلاطون» دائرة المعارف اسلام.

« Aflātūn » in the *Encyclopedia of Islam*, N. E.

ـــــ [تأثیرفلسفهٔ] یونان دراسلام، لندن ١٩٦٢.

Greek Into Arabic, London 1962.

ولفسن Wolfson, H. A.

انتقاد کرسکاس برارسطو، هاروارد ١٩٢٩.

Crescas, Critique of Aristotle, Harvard University Press, 1929.

ونسنک Wensinck, A. J.
المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی. ج ۱. لیدن ۱۹۳۶.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان.
کشف المحجوب. تهران ۱۳۳۶. افست ازچاپ ژوکوفسکی.

همائی. مقدمهٔ کنوزالمعزّمین ← ابن سینا. کنوزالمعزّمین.

همدانی، عبدالجبّار بن احمد.
تثبیت دلائل النّبوة، بتحقیق الدکتورعبدالکریم عثمان. بیروت ۱۳۸۶.
—— شرح الاصول الخمسة. بتحقیق الدکتورعبدالکریم عثمان، قاهره ۱۳۸۴.
—— المغنی فی ابواب التوحید و العدل. الجزء الخامس. الفرق الغیرالاسلامیة، ۱۹۵۸.

همدانی، محمد بن عبدالملک.
تکملة تاریخ الطبری، بیروت ۱۶۹۱.

هیرشفلد Hirschfeld, H.
«مجموعهٔ رسائل جاحظ» عجب‌نامه = مجموعه مقالات شرق شناسی تقدیم شده به ادوارد برون بمناسبت شصتمین سال ولادت او. کمبریج ۱۹۲۲، ص ۲۰۹-۲۰۰.

«A Volume of Essays by Al Jāhiz», *A Volume of Oriental Studies Presented To E. G. Browne on His 60 Th Birthday*, Cambridge, 1922, pp. 200-209.

یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله.
ارشاد الاریب فی معرفة الادیب یا معجم الادباء، چاپ مرگلیوث Margoliouth، قاهره ۱۹۲۴.
—— معجم البلدان، چاپ وستنفلد Wüstenfeld, F.، لیپزیک ۱۸۶۶ افست تهران ۱۹۶۵.

یحیی بن عدی، ابوزکریا.

تهذیب الاخلاق (رسائل البلغاء، کردعلی) ص ٤٨٣-٥٢٢. چاپ چهارم، قاهره ١٣٧٤.

—— مقالة فی الموجودات، در مجموعهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران شمارهٔ ٤٩٠١ (میکروفیلم ٢٥٣٢).

شماره	فهرست انتشارات انجمن آثار ملی	تاریخ انتشار
۱	فهرست مختصری از آثار و ابنیهٔ تاریخی ایران*	شهریورماه ۱۳۰۴
۲	آثار ملی ایران (کنفرانس پرفسور هرتسفلد)*	مهر ماه ۱۳۰۴
۳	شاهنامه و تاریخ (کنفرانس پرفسور هرتسفلد)*	شهریورماه ۱۳۰۵
۴	کشف دولوح تاریخی درهمدان (تحقیق پرفسور هرتسفلد ـ ترجمهٔ آقای مجتبی مینوی)	اسفندماه ۱۳۰۵
۵	سه خطابه در بارهٔ آثار ملی وتاریخی ایران (از محمد علی فروغی و هرتسفلد و هانی‌بال)	مهر ماه ۱۳۰۶
۶	کشف الواح تاریخی تخت جمشید (پرفسور هرتسفلد)	بهمن‌ماه ۱۳۱۲
۷	کنفرانس محمد علی فروغی راجع بفردوسی	بهمن‌ماه ۱۳۱۳
۸	تحقیق مختصر دراحوال و زندگانی فردوسی (بقلم فاطمه سیاح)	۱۳۱۳
۹	تجلیل ابوعلی سینا در پنجمین دورهٔ اجلاسیه یونسکو درفلورانس	اسفندماه ۱۳۲۹
۱۰	رسالهٔ جودیهٔ ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر محمود نجم‌آبادی)	۱۳۳۰
۱۱	رسالهٔ نبض ابن سینا (بتصحیح آقای سیدمحمدمشکوة استاددانشگاه)	۱۳۳۰
۱۲	منطق دانشنامهٔ علائی ابن‌سینا (بتصحیح آقایان سیدمحمدمشکوة و دکترمحمد معین استادان دانشگاه)	۱۳۳۱
۱۳	طبیعیات دانشنامهٔ علائی ابن سینا (بتصحیح آقای سیدمحمد مشکوة استاد دانشگاه)	«
۱۴	ریاضیات دانشنامهٔ علائی ابن سینا (بتصحیح آقای مجتبی مینوی استاد دانشگاه)	«
۱۵	الهیات دانشنامهٔ علائی ابن سینا (بتصحیح آقای دکترمحمد معین استاد دانشگاه)	«
۱۶	رسالهٔ نفس ابن‌سینا (بتصحیح آقای دکتر موسی‌عمید استاددانشگاه)	«
۱۷	رسالهٔ درحقیقت وکیفیت سلسلهٔ موجودات (بتصحیح آقای دکتر موسی‌عمید استاددانشگاه)	«
۱۸	ترجمهٔ رسالهٔ سرگذشت ابن سینا (از آقای دکتر غلامحسین صدیقی استاد دانشگاه)	«
۱۹	معراج‌نامهٔ ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی استاد دانشگاه)	«

شماره	فهرست انتشارات انجمن آثارملی	تاریخ انتشار
۲۰	رسالهٔ تشریح اعضاء ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی استاد دانشگاه)	۱۳۳۱
۲۱	رسالهٔ قراضهٔ طبیعیات منسوب بابن سینا (بتصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی استاد دانشگاه)	«
۲۲	ظفرنامه منسوب به‌ابن‌سینا (بتصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی استاد دانشگاه)	«
۲۳	رسالهٔ کنوز المعزمین ابن سینا (بتصحیح آقای جلال‌الدین همایی استاد دانشگاه)	«
۲۴	رسالهٔ معیارالعقول ـ جرثقیل ـ ابن سینا (بتصحیح آقای جلال‌الدین همایی استاد دانشگاه)	«
۲۵	رسالهٔ حی بن یقظان ابن سینا با ترجمه و شرح فارسی‌آن از یکی از معاصران ابن سینا (بتصحیح پرفسور هانری کربن)	«
۲۶	جشن نامهٔ ابن سینا (مجلد اول ـ سرگذشت و تألیفات و اشعار و آراء ابن‌سینا) تألیف آقای دکتر ذبیح الله صفا استاددانشگاه	«
۲۷	ترجمهٔ مجلد اول جشن‌نامه بفرانسه (بوسیلهٔ آقای سعیدنفیسی استاد دانشگاه)	«
۲۸	ترجمهٔ اشارات و تنبیهات (بتصحیح آقای دکتر احسان یارشاطر استاد دانشگاه)	۱۳۳۲
۲۹	پنج رسالهٔ فارسی و عربی از ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر احسان یارشاطر استاد دانشگاه)	«
۳۰	آثارتاریخی کلات و سرخس (تألیف آقای مهدی بامداد)	بهمن‌ماه ۱۳۳۳
۳۱	جشن نامهٔ ابن سینا مجلد دوم (حاوی نطقهای فارسی اعضاء کنگره ابن سینا)	۱۳۳۴
۳۲	جشن نامهٔ ابن سینا مجلد سوم (کتاب المهرجان لابن سینا) حاوی نطقهای عربی اعضای کنگرهٔ ابن سینا	۱۳۳۵
۳۳	جشن‌نامهٔ ابن‌سینا مجلد چهارم (شامل خطابه های اعظای کنگرهٔ ابن سینا بزبانهای آلمانی و انگلیسی و فرانسوی)	۱۳۳٤
۳٤	نبردهای بزرگ نادرشاه (بقلم سرلشکر غلامحسین مقتدر)	۱۳۳۹

شماره	فهرست انتشارات انجمن آثار ملی	تاریخ انتشار
۳۵	جبر و مقابلهٔ خیام (بتصحیح و تحشیهٔ آقای دکتر جلال مصطفوی)	۱۳۳۹
۳۶	شاهنامهٔ نادری تألیف مولانا محمد علی فردوسی ثانی (بتصحیح وتحشیهٔ آقای احمدسهیلی خوانساری)	۱۳۳۹
۳۷	اشترنامه منسوب به شیخ فریدالدین عطار (بتصحیح و تحشیهٔ آقای دکتر مهدی محقق)	۱۳۳۹
۳۸	حکیم‌عمرخیام بعنوان عالم جبرتألیف‌آقای دکترغلامحسین‌مصاحب	۱۳۳۹
۳۹	نادرشاه تألیف آقای دکتر رضازادهٔ شفق استاد دانشگاه	۱۳۳۹
۴۰	درهٔ نادر تألیف میرزا مهدی خان (با تصحیح وتحشیهٔ آقای دکتر سید جعفر شهیدی)	۱۳۴۰
۴۱	شرح احوال و نقل و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار تألیف آقای فروزانفر استاد دانشگاه	۱۳۴۰
۴۲	خسرونامه تألیف شیخ فریدالدین عطار (بتصحیح و اهتمام احمد سهیلی خوانساری)	۱۳۴۰
۴۳	نامه‌های طبیب نادرشاه ترجمهٔ آقای دکتر علی اصغر حریری (باهتمام حبیب یغمائی)	۱۳۴۰
۴۴	دیوان‌غزلیات‌وقصائد عطار (باهتمام وتصحیح آقای‌دکترتقی‌تفضلی)	۱۳۴۱
۴۵	جهانگشای نادری تألیف میرزا مهدی خان (باتصحیح وتعلیقهٔ‌آقای سید عبدالله انوار)	۱۳۴۱
۴۶	طربخانه (رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری) تألیف یار احمد بن حسین رشیدی‌تبریزی (بامقدمه وتصحیح وتحشیهٔ آقای جلال‌الدین همایی استاد دانشگاه)	۱۳۴۲
۴۷	نادرهٔ ایام، حکیم عمر خیام و رباعیات او بقلم اسماعیل یکانی	۱۳۴۲
۴۸	اقلیم پارس (آثار باستانی و ابنیهٔ تاریخی فارس) تألیف سید محمد تقی مصطفوی	۱۳۴۳
۴۹	سفارش نامهٔ انجمن آثار ملی	اردیبهشت ۱۳۴۴
۵۰	یادنامهٔ شادروان حسین علاء	۱۳۴۴
۵۱	ذخیرهٔ خوارزمشاهی، تألیف زین‌الدین ابوابراهیم اسماعیل جرجانی سنهٔ ۵۰۴ هجری (باهتمام و تصحیح و تفسیر دکتر محمد حسین اعتمادی ـ دکتر محمد شهزاد ـ دکتر جلال مصطفوی) (جلداول)	۲۵ شهریور ۱۳۴۴

شماره	فهرست انتشارات انجمن آثار ملی	تاریخ انتشار
۵۲	دیوان صائب، با حواشی و تصحیح بخط خود استاد ـ مقدمه وشرح حال بخط خامهٔ استاد امیری فیروزکوهی	۱۳۴۵
۵۳	عرائس الجواهر ونفایس الاطایب تألیف ابوالقاسم عبدالله کاشانی بسال ۷۰۰ هجری با مقدمه و کوشش آقای ایرج افشار	۱۳۴۵
۵۴	ری باستان مجلد اول مباحث جغرافیائی شهر ری بعهد آبادی تألیف دکتر حسین کریمان	۱۳۴۵
۵۵	خیامی نامه جلد اول تألیف استاد جلال‌الدین همائی	آبان ۱۳۴۶
۵۶	فردوسی و شعر او تألیف آقای مجتبی مینوی استاد دانشگاه	آبان ۱۳۴۶
۵۷	خردنامه تألیف ونگارش ابوالفضل یوسف بن علی مستوفی بکوشش آقای عبدالعلی ادیب برومند	فروردین ۱۳۴۷
۵۸	فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی تألیف آقای سید محمد علی امام شوشتری	تیرماه ۱۳۴۷
۵۹	کتاب شناسی فردوسی، فهرست آثار و تحقیقات در بارهٔ فردوسی و شاهنامه ـ تدوین آقای ایرج افشار	مرداد ماه ۱۳۴۷
۶۰	روز بهان نامه بکوشش آقای محمد تقی دانش پژوه	اسفند ماه ۱۳۴۷
۶۱	کشف الابیات فردوسی جلد اول بکوشش دکتر محمد دبیرسیاقی	اردیبهشت ۱۳۴۸
۶۲	زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه نگارش دکتر محمد علی اسلامی ندوشن	خرداد ماه ۱۳۴۸
۶۳	آثار باستانی کاشان و نطنز تألیف آقای حسن نراقی	مهر ماه ۱۳۴۸
۶۴	بزرگان شیراز تألیف آقای رحمت‌الله مهراز	آبان ماه ۱۳۴۸
۶۵	آثار شهرهای باستانی سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان تألیف احمد اقتداری	آذر ماه ۱۳۴۸
۶۶	تاریخ بناکتی بکوشش دکتر جعفر شعار	دیماه ۱۳۴۸
۶۷	عهد اردشیر برگرداننده بفارسی سید محمد علی امام شوشتری	دیماه ۱۳۴۸
۶۸	یادگارهای یزد جلد اول بکوشش آقای ایرج افشار	بهمن ماه ۱۳۴۸
۶۹	ری باستان مجلد دوم تألیف آقای دکتر حسین کریمان	خرداد ماه ۱۳۴۹
۷۰	ازآستار تا استارباد تالیف دکتر منوچهر ستوده	تیر ماه ۱۳۴۹
۷۱	یادنامهٔ فردوسی مشتمل بریازده مقاله و بیست وهفت چکامه	آبان ماه ۱۳۴۹
۷۲	فردوسی و شاهنامه او باهتمام آقای حبیب یغمائی	آبان ماه ۱۳۴۹

آثار دیگر از نویسندهٔ این کتاب
(فارسی)

کتابها

۱– صرف ونحو وقراءت عربی درسه مجلّد (باهمکاری دیگری)، علی‌اکبر علمی، ۱۳۳۵.

۲– قراءت و دستور زبان و تاریخ ادبیات فارسی درپنج مجلّد (با همکاری دیگران)، برادران علمی، ۱۳۳۸.

۳– اشترنامهٔ عطّار، تصحیح و مقدمه و تعلیقات، انجمن آثارملّی. ۱۳۳۹.

۴– پانزده قصیده از ناصرخسرو براساس قدیم‌ترین نسخه، مقدمه وحواشی وتعلیقات، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۴۰.

۵– وجوه قرآن حبیش تفلیسی، مقدمه وتصحیح وتعلیقات، دانشگاه تهران هدیهٔ دکتر یحیی مهدوی، ۱۳۴۰.

۶– السیرة الفلسفیهٔ رازی با مقدمه درشرح احوال وآثار و افکار او، کمیسیون ملّی یونسکو درایران، ۱۳۴۳.

۷– تحلیل اشعار ناصرخسرو، دانشگاه تهران ۱۳۴۴. چاپ دوم ۱۳۴۹ با اضافات.

۸– لسان التنزیل، با مقدمه و فهرست الفبائی لغات قران؛ بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ۱۳۴۴.

۹– شرح منظومهٔ سبزواری با شرح احوال وآثار او، انتشارات دانشگاه مک گیل کانادا، ۱۳۴۸.

۱۰ــ فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی. انتشارات انجمن آثار ملّی، ۱۳۴۹.

۱۱ــ ترجمهٔ انگلیسی قسمت امورعامه وجوهروعرض شرح منظومهٔ سبزواری باهمکاری پروفسور ایزوتسو، انتشارات دانشگاه مک‌گیل (تحت چاپ).

۱۲ــ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری با همکاری دکتر فلاطوری و پروفسور ایزوتسو. انتشارات دانشگاه مک‌گیل (تحت چاپ).

۱۳ــ ترجمهٔ فهرست آثار جالینوس از حنین بن اسحٰق، (تحت چاپ در مجلهٔ معارف اسلامی):

۱۴ــ دیوان ناصرخسرو. تصحیح براساس نسخ قدیم با حواشی و تعلیقات. با همکاری استاد مینوی (آمادهٔ چاپ).

۱۵ــ قبسات میرداماد، تصحیح ومقدمه وتعلیقات. باهمکاری پروفسور ایزوتسو ودکتر موسوی بهبهانی ودکترلندلت، (آمادهٔ چاپ).

مقاله‌ها

۱ــ پیدا شدن علم معانی و بیان و بدیع، مجلهٔ مهرسال ۹ شمارهٔ ۶، اسفند ۱۳۳۲.

۲ــ یادداشتهائی دربارهٔ ویس و رامین، مجلهٔ یغما سال ۱۰ شمارهٔ ۹ و ۱۰، آذر و دی ۱۳۳۶.

۳ــ ابن خلدون و داروین، مجلهٔ یغما سال ۱۰، بهمن ۱۳۳۶.

۴ــ اسماعیلیّه، مجلهٔ یغما، سال ۱۱ شمارهٔ ۱ تا ۷. فروردین تا مهر ۱۳۳۷.

۵ــ ابن راوندی، مجلهٔ یغما، سال ۱۱ شمارهٔ ۱۱ و ۱۲. بهمن واسفند ۱۳۳۷ و سال ۱۲ شمارهٔ ۱، فروردین ۱۳۳۸.

۶ــ تاریخ ادبیات فارسی اته ترجمه دکترشفق، راهنمای کتاب سال ۲ شماره ۱، بهار ۱۳۳۸.

۷ــ متنبی و سعدی دکتر حسینعلی محفوظ، راهنمای کتاب سال ۲ شماره ۲. شهریور ۱۳۳۸.

۸ــ نسائم الاسحار بکوشش سید جلال الدین محدّث، راهنمای کتاب سال ۲ شماره ۳، آذر ۱۳۳۸.

۹- تفسیر کشف الاسرار وعدّة الابرار : یغما سال ۱۲ شماره ۱۱ ، بهمن ۱۳۳۸ .

۱۰- اسرارنامه عطار بکوشش دکتر گوهرین . راهنمای کتاب سال ۲ شماره ۵ ، اسفند ۱۳۳۸ .

۱۱- اشعاری بلهجه‌های محلی : فرهنگ ایران زمین ، جلد ۷ سال ۱۳۳۸ .

۱۲- تاثیرزبان فارسی درزبان عربی ، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات شمارهٔ ۳ و ٤ سال ۱۳۳۹
این دو مقاله در مجلهٔ « الدراسات الادبیة » سال ۲ شماره ٤ سال ۱۳۳۹ چاپ
بیروت تحت عنوان : « صور من التعریب ونقل المعانی من الفارسیة الی العربیة »
بزبان عربی ترجمه شده‌است .

۱۳- یادداشتهائی دربارهٔ مرزبان نامه ، فرهنگ ایران زمین . ج ۸ سال ۱۳۳۹ .

۱٤- قلمرو سعدی دشتی ، راهنمای کتاب ، سال ۳ شماره ۲ . تیر ۱۳۳۹ .

۱۵ - لسان التنزیل ، راهنمای کتاب سال ۳ شماره ۲ . تیر ۱۳۳۹ .

۱٦- مولفات و مصنفات رازی دکتر نجم آبادی . راهنمای کتاب سال ۳ شماره ۳ . شهریور ۱۳۳۹ .

۱۷- الطغرائی الاصبهانی صاحب لامیة العجم (بزبان عربی) ، مجلة الاخاء شماره ۱۱ سال ۱۳۳۹ .

۱۸- علوی بودن ناصرخسرو . یغما سال ۱٤ شماره ۱ . فروردین ۱۳٤۰ .

۱۹- تاثیر قرآن دراشعار ناصرخسرو . مجله دانشکدهٔ ادبیات . شماره ۳ سال ۱۳٤۰ .

۲۰- ترجمهٔ تفسیر طبری ، راهنمای کتاب ، سال ٤ شماره ۷ مهر ۱۳٤۰ .

۲۱- مضامین ناصرخسرو دراحادیث وامثال واشعارعرب ؛ مجلهٔ دانشکده ادبیات شماره ۱ سال ۱۳٤۰ .

۲۲- منتخبی ازکتابهای خطی فارسی کتابخانهٔ ملّی فرهنگ ، نشریهٔ کتابخانه مرکزی دانشگاه ، دفتر ۱ سال ۱۳٤۰ .

۲۳- کهن نسخه‌ای ازدیوان سنائی ، راهنمای کتاب سال ۵ شماره ۷ ، مهر ۱۳٤۱ .

۲۴ــ دونسخهٔ خطی در کتابخانهٔ مرزهٔ بریتانیا ، نامهٔ آستان قدس ، شماره ۱۳ . ابان ۱۳٤۱ .

۲۵ــ ابونصر بن عمران ، یغما سال ۱۵ شماره ۱۲ . اسفند ۱۳٤۱ .

۲٦ــ قصیده‌ای دررثای نبش قبرحضرت موسی بن جعفر(ع) وگوینده آن ، نامه آستان قدس ، شماره ۱٤ ، اردیبهشت ۱۳٤۲ .

۲۷ــ امان نامهٔ مجعول . مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ، شماره ۱ سال ۱۳٤۲ .

۲۸ــ گزارش سفر لندن ، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ، شماره ۱ سال ۱۳٤۲ .

۲۹ــ پنجاه ضرب المثل انگلیسی ومعادل آن درعربی وفارسی . مجلهٔ وحید ، سال ۱ شماره ٤ ، فروردین ۱۳٤۳ .

۳۰ــ آغازعلم طب وتاریخ آن تازمان رازی ، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ، شماره ۳ سال ۱۳٤٤ .

۳۱ــ منابع تازه دربارهٔ ابن راوندی ، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ، شماره ۱ سال ۱۳٤۵ .

۳۲ــ رازی درطب روحانی ، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات . شمارهٔ ۲ و ۳ و ٤ سال ۱۳٤۵ و شمارهٔ ۱ سال ۱۳٤٦ .

۳۳ــ ردّ موسی بن میمون برجالینوس ودفاع ازموسی بن عمران ، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ، شماره ۱ سال ۱۳٤٦ .

۳٤ــ شکوك رازی برجالینوس و مسالهٔ قدم عالم . مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ، شماره ۲ و ۳ سال ۱۳٤٦ .

۳۵ــ گزارش یکصد و هفتاد و هشتمین جلسهٔ انجمن امریکائی خاورشناسی ، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ، شماره ٤ سال ۱۳٤۷ .

۳٦ــ علم الهی رازی وقدمای خمسه . مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ، شماره ۵ و ٦ سال ۱۳٤۷ .

۳۷ــ خاك نیشابور ، یغما شماره ٦ سال ۱۳٤۷ .

۳۸ــ ناصرخسرو ونسبت روحانی او ، مجلهٔ وحید ، شماره ۱ سال ششم ۱۳٤۷ .

۳۹ــ مقام فلسفی محمد بن زکریای رازی ، مجموعهٔ سخنرانیهای دانشکدهٔ ادبیات وعلوم انسانی ، کتابفروشی دهخدا ۱۳٤۸ .

۴۰– بیاد بود پروفسور شاخت ، یغما شماره ۱۰ سال ۱۳۴۸ .
۴۱– گزارش سفر هند و ترکیه و فرانسه . مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ، شماره ۵ و ۶ سال ۱۳۴۸ .
۴۲– مقدمه‌ای بر تلخیص الشافی شیخ طوسی ، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ، شماره ۳ و ۴ سال ۱۳۴۹ .
۴۳– مفاتیح الغیب ملاصدرا . نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات (تحت چاپ) .
۴۴– رشیدالدین همدانی در دفاع از غزالی . مجموعهٔ سخنرانیهای مجلس علمی در بزرگداشت رشیدالدین (تحت چاپ) .
۴۵– رساله حنین یا قدیم‌ترین فهرست اسلامی موجود . مجلهٔ معارف اسلامی (تحت چاپ) .
۴۶– تصحیح دیوان ناصرخسرو ، مجموعهٔ مقالات بزرگداشت مینوی (تحت چاپ) .
۴۷– رسالة فی الحرکة از یکی از شاگردان جلال‌الدین دوانی ، نشریهٔ موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران (تحت چاپ) .
۴۸– محمد اقبال و فلسفهٔ اسلامی ، انتشارات حسینیهٔ ارشاد (تحت چاپ) .
۴۹– برخی از اصطلاحات اداری و دیوانی تاریخ بیهقی ، مجموعهٔ سخنرانیهای مجلس علمی در بزرگداشت بیهقی (آمادهٔ چاپ) .
۵۰– اندیشه‌های کلامی در آثار سعدی . تهیه شده برای سخنرانی در کنگره حافظ و سعدی در شیراز (آمادهٔ چاپ) .

(انگلیسی)

I. ARTICLES (مقالات)

1- «Spiritual Unity» published in the collection of speeches of the Seminar of Common Cultural Heritage, Ministry of Culture and Arts Press, Tehran, 1965, pp. 110-119.

2- «Notes on the Spiritual Physic» of al-Rasi, *Studia Islamica*, Paris, 1967, Vol. 26.

3- «The Study of Islamic philosophy in Contemporary Iran», in *Contemporary Philosophy* ed. R. Klibansky, Florenz, 1970.

4- «Nasir-i Khusraw and his Spiritual *Nisbah*», in *Yād-Nāme-Ye Iranī Minorsky*, Tehran, 1969.

5- «Kadri», in *Encyclopedia of Islam*, (under print).

II. BOOK REVIEWS (معرفی ونقد کتاب)

6- Aziz Nasafi. Kashf al-Haqaiq, in *Bibliothèque Philosophique*, Paris, 1967.

7- Kamshad, H. Modern Persian prose literature, in *Choice*, March 1967, Vol. 4, No.

8- Wahby, T. and C.J. Edmonds. A Kurdish English dictionary, in *Choice*, June 1967. Vol. 4, No. 4.

9- Bellamy, J. (et al). Contemporary Arabic Readers, in *Choice*, Jul.-Aug. 1967, Vol. 4, No. 5.

10- Al-Mutanabi. Poems of al-Mutanabbi.... *Choice*, January 1968, Vol. 4, No. 11.

11- De Boer, T.J. The History of Philosophy in Islam. *Choice*, February 1998, Vol. 4, No. 12.

12- Nasr, S.H. Ideals and Realities of Islam. *Choice*, March 1968, Vol. 5, No. 1.

13- Waqidi. Al-Maghazi. *Choice*, September 1968, Vol. 5, No. 7.



تصویر خیالی از رازی در برابر بیماری که زالو درگلویش فرو رفته و رازی با مهارت بوسیله دارو بیرون می‌آورد. داستان این بیمار درابن ابی‌اصیبعه آمده وپیشنهاد تنظیم تابلو از دکتر محمود نجم آبادی و تهیه آن بوسیلهٔ مرحوم حسین بهزاد بوده است.

"*Kitāb al Shukūk 'alā Jālīnūs*" where he rejects several philosophical and medical arguments of Galen [1].

(1) Rāzī, *Kitāb al-Shukūk 'ala Jālīnūs* (Ms. 4573, Malik Library, Tehran).

sophers and Ṣūfīs is the view that death is of two kinds, voluntary and natural; whoever brings his soul to a voluntary death, natural death will become life for him(¹). It is worthy of note that Rāzī has not been influenced by this concept. Similarly Rāzī does not use mystical concepts in his work. In the article on Rāzī in the *Encyclopedia of Islam,* it is stated that there were connections between Rāzī and the mystic al-Ḥallāj. This statement is based on one passage in the *Kashf al-Mahjūb*(²) and seems to have been the result of a confusion between two persons of the same name. This fact becomes evident from another passage in the same book(³).

In this brief treatment it has become apparent that Rāzī was greatly influenced by Plato and Galen. The influence of the former was through the commentaries and summaries of the latter. Rāzī's contact with Galen was first medical and then philosophical. However, Rāzī preserved to a great extent his independence of thought and with his powerful mind gave new form to the ideas of his masters. The fact that he did not remain a blind follower but kept his critical detachment is best illustrated by his

(1) Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Risālat al-ḥayāt* in « Thalāth Rasā'il » (Demascus, 1951), p. 66. He attributes this concept to Plato but Ibn Miskawayh, *op, cit.*, p. 185 and Ibn Sīnā, *op, cit.*, p. 52 attribute it simply to philosophers, *ḥukamā'*. See also the *Dīwān* of Ḥallāj, p. 33; and the *Dīwān* of Sanā'ī (Tehran. 1336), p. 27.

(2) al-Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb* (Tehran 1336, Solar, offset from the edition of Jukovsky), p. 190.

(3) *Ibid.*, p. 57: "There was a shaykh among the Ṣūfī seekers of truth, who used to live in Fārs, and he was called Muḥammad-i Zakariyyā; he never wore the Ṣūfī garment."

The last and twentieth chapter of the book is on the Fear of Death. Rāzī maintains that if man believes that he will pass into a better state after death, his fears of death will then dissipate. Because for those who believe that at death the soul perishes with the body, there will be no fear of death since there will remain nothing to be harmed, and therefore for this group the state in which there is no pain is better than the previous one. But for those who believe that after death there is a life, there is also no need to fear death, because if a man be good and righteous he is sure to attain everlasting bliss. If however a man is doubtful of this truth, he must search and strive to dissipate this doubt. Should he fail in this search God will forgive him, for He requires of no one what is beyond his capacity.

Plato in several places refers to the subject of the fear of death. He states that this fear is not real wisdom, for it is not known whether death which men concider the greatest evil, may in fact be the greatest good(1). In another passage he asks, who knows whether life is not death and death life, and perhaps we are really dead?(2). Ibn Miskawayh,(3) Ibn Sīnā(4), and Ibn Ḥazm(5) have views on the fear of death similar to those of Rāzī, and in all Platonic influence is evident.

Another Platonic concept which has greatly influenced Muslim philo-

(1) Plato, *Apology*, 92 A.

(2) Plato, *Gorgias*, 493 A.

(3) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb...*, p. 184.

(4) Ibn Sīnā, *Risāla fī daf' al- ghamm min al-mawt*, in "Rasā'il" (Leiden, 1894), p. 54.

(5) Ibn Ḥazm, *Risāla fi alam al maut wa-ibṭālih*, "Rasā'il", p. 105.

Rāzī cites Socrates as the perfect example of a true philosopher. In this connection he uses the attributes *al-mutakhallī* and *al-muta'allih* for Soc - rates(1). The first term is used by al-Qifṭī and it is defined asa person who has been freed from the pleasures of the mortal world(2). The second attribute is described by Naṣir-i-Khusraw as "becoming God" *Khudā shavanda*(3). Due to his great piety and martyrdom Socrates has become an example of the perfect conduct which a philosopher must adopt. Both Plato(4) and Galen(5) praise Socrates for his piety and perfect conduct.

Among Muslim philosophers, al-Kindī has written three books on the virtues, on the sayings, and on the death of Socrates respectively(6). Mub - ashshir Ibn Fātik uses the word pious "*al- zāhid*" in the title of the chapter of his book which concerns Socrates(7). The legend that Socrates lived in a barrel, which symbolises his extreme piety, has been mentioned in Muslim sources(8). And Abū al-Ḥasan-i-Shushtarī, the seventh century mystic, in one of his odes alludes to this legend(9).

---

(1) *Opera Philosophica*, p. 31.

(2) Ibn al-Qifṭī, *Tā'rīkh al-ḥukamā'* (Leipzig, 1903), p. 197.

(3) Nāṣir-i-Khusraw, *Jāmi' al-ḥikmatayn* (Tehran, 1332 Solar), p. 99.

(4) al-Fārābī, *Falsafat Aflāṭūn* p. 19.

(5) Mukhtaṣar min Kitāb al Akhlāq li-Jālīnūs p. 36.

(6) McCarthy, R. J., *op. cit.*, p. 32.

(7) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 82.

(8) Ibn al Qifṭī, *op. cit.*, p. 197; Mubashshir Ibn Fātik, p. 121. This legend is attributed by Ḥāfiẓ of Shīrāz to Plato. *Dīwān*, ed. by Qazwīnī and Ghanī (Tehran), p. 178.

(9) al-Shūshtarī, *Dīwān* (Alexandria, 1960), p. 47. See also Massignon, "Le Divan d'al-Hallaj," *Journal Asiatique* (janvier-mars 1931), p. 137.

passionate representation, and his main emphasis is that passion blinds man. Plato's statement that the lover is blinded about the beloved(1) further illustrates this argument(2). This concept is also found in Islamic Traditions and in Arabic and Persian literature(3).

Chapter nineteen is on Virtuous Conduct. According to Rāzī this is the path that has been followed by the great philosophers in their lives. In chapter two of his book Rāzī had already mentioned that philosophers are striving to overcome passion and to keep it under control(4). Also in *al-Sīra al-Falsafiyya* he gives an account of the conduct of the true philsopher(5). Rāzī accepts the definition that philosophy means striving to resemble God in as far as the capacity of man permits, in order to gain eternal happiness(6). The influences of Plato and Galen are evident since the first says that we ought to fly away from earth to heaven as quickly as we can; and to fly away means to become like God(7). The second has stated that the wise man is he who resembles God(8).

---

(1) Plato, *Laws*, 731 E.

(2) al-Fārābī' *Talkhīṣ...*, p. 26.

(3) For example: "The love of a thing blinds and deafens"; Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la Tradition Musulmane* (Leiden, 1936), Vol. 1,p. 409. The same ḥadīth occurs in the *Mathnavī*, see Forouzanfar, B., *Aḥādīth-i Mathnāvī* (Tehran, 1334 Solar), p. 25.

(4) *Opera Philosophica*, p. 26.

(5) *Opera Philosophica*, pp. 97-111. The same subject is discussed by al - Fārābī, *Taḥṣīl al Sa'ādah*, in Rasā'il (Hydarabad, 1345), p. 45.

(6) *Opera Philosophica*, p. 108.

(7) Plato, *Theaetetus*, 176 B.

(8) Galen, *On the Passions...*, p. 34.

many examples of this in the Islamic Traditions and in Arabic and Persian Literature(1).

Chapter eighteen is on the Search for Worldly Rank and Status. Rāzī bases this chapter on what he has previously stated about reason and passion, pleasure and envy. He states that in order to achieve worldly rank and status, passion leads man to a suffering that is much more than the pleasure which can possibly be achieved. Further, when the sought-after stage of pleasure is achieved, the feeling of pleasure derived from that stage soon vanishes and there is a return to the previous, less pleasurable state. Then man is led to seek constantly a higher stage.

Galen in his works stressed the fact that man is never satisfied by an existing status and constantly strives for a higher position(2). In this context the well-known poem of Saʿdī comes to mind which says that the King who dominates one continent is not satisfied and seeks to dominate another(3).

Further in this context Rāzī states that passion appears in the semblance of reason and man is misled into thinking that his reason is guiding him. Rāzī then describes in brief the differences between reasoned and

(1) For example: "The religion of God lies between exaggeration and diminusion." Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-Akhbār* (Dār al Kutub, Cairo), Vol. 7, p. 327. Also in Arabic poetry: "The gossip talkers asked me how I loved her, I replied: between exaggerarion and diminution." Al-Hamadhānī, *Takmilat Tārīkh al-Ṭabarī* (Beirut, 1961), p. 229. Nāṣir-Khusraw says: "Do not debase yourself, nor become vain but keep to the path of religion, O wise man! A beliver lives neither in exaggeration nor in diminution." *Dīwān*, p. 410.

(2) Galen, *On the Passions...*, p. 62.

(3) Saʿdī, *Gulistān*, p. 21.

As for his views on savings, that is the putting away of a certain amount of money for cases of emergency, he again recommends moderation.

The concept of moderation is frequently used by Rāzī and as pointed out previously, he recognizes that the goal of both bodily and spiritual physics is to harmonize the faculties of the three kinds of soul through moderation(1). In this connection also Rāzī is influenced by the masters of philosophy. Plato considers that excess of a virtue is a vice(2) . According to Aristotle, as the human organism is at its best in moderation of food and drink and both excess and deficiency cause illness, so does the quality of virtues decay through lack of moderation(3) Galen states that as the harmony of the members of the body causes physical beauty, so the harmony of souls causes spiritual beauty(4). Furthermore, he quotes the saying "moderation is best"(5).

Among Muslim sources al-Kindī(6), al-Fārābī(7), Ibn Miskawayh(8). and others(9) have emphasized the importance of moderation. Also there are

(1) See chapter two.

(2) al-Fārābī, *op. cit.*, p. 10.

(3) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 211.

(4) Mukhtaṣar min Kitāb al Aklāq li-Jālīnūs, p. 34.

(5) Galen, *On the passions...*, p. 34.

(6) al- Kindī, *Fī ḥudūd al-ashyā' wa-rusūmihā*, in "Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya" (Cairo, 1364 A.H.), Vol. 1, p. 179.

(7) al-Fārābi, *Fuṣūl al-Madanī* (Cambridge, 1961), p. 113 (Arabic section).

(8) Ibn Miskawayh, *Risāla fī māhiyat al 'adl* (Leiden, 1964), p. 19.

(9) Nāṣir-Khusraw uses the word "I'tidāl" in connection with '"Adl", *Dīwān*, p. 136, 140. The Platonic influence is evident here, see al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 224.

As is usual in his method of dealing with these dispositions, here again Rāzī distinguishes between the domains of passion and of reason. He indicates the attitude of each one of the three kinds of soul so as to establish moderation and to avoid excess and deficiency. The views of Rāzī in terms of making these dispositions strong or weak in human beings are similar to the views of Plato and Galen. For example, in connection with the casting away of grief, Plato says that the fruit of wisdom is not to grieve over worldly losses(1). Galen in this connection has a similar statement(2). Rāzī says that since this worldly life is not permanent and all things are subject to decay, wise men should not grieve over what they lose. Another example is that of drinking. Plato says that if moderation be followed according to the laws, drinking could be beneficient, but that excess would make it harmful(3). Rāzī holds a similar view and futher explains and describes when drinking is permissible and when it is not.

Chapter seventeen is on Earning, Acquiring, and spending. Rāzī's view on earning is that it should be equal to expenditure and saving. This view has held the attention of Muslim philosophers. For example Abū al-Ḥasan al-ʻĀmirī mentions Rāzī only once in his work, and that is when he refers to the view in question(4). On the nature of earning Rāzī emphasises moderation and rejects both excess and deficiency because the former would lead to incessant labour and the latter would lead to baseness and worthlessness.

---

(1) al-ʻĀmirī, *op. cit.*, p. 118.

(2) Galen, *op. cit.*, p. 60.

(3) al-Fārābī, *Talkīs Nawāmies Aflāṭūn* (Compendium Legum Platonis) ed. F. Gabrieli (London, 1952), p. 8 (Arabic text).

(4) al-ʻĀmirī, *op. cit.*, p. 92.

Chapter nine is on Lying. According to Rāzī lying is another evil disposition caused by passion, and nothing results from it for the liar but worry, pain and regret. However he admits the use of falsehood at a tie when the life of a man might be saved by it. To explain this possibility further he gives an example which is reminiscent of Sa'dī's story about the King who praised one minister for having saved the life of an innocent man with a lie and blamed another minister for nearly causing the man's death by telling the truth. The Persian saying that a well-meaning lie is better than a mischief-stirring truth is used by Sa'dī in this connection(1).

Ḥamīd al-Dīn Kirmānī refutes Rāzī by arguing that lying is harmful to the soul. He states that if Rāzī knew that lying is harmful for the soul he would not have permitted the utterance of any falshood(2). On the concept of the permissibility of lying for certain groups of people Plato states that the rulers of the state should have the privilege of lying for the public good(3).

Chapters ten to sixteen are on the following subjects respectively: on Miserliness; on Excessive and Harmful Anxiety and Worry; on Grief; on Greed; on Drunkenness; on Sexual Intercourse; on Excessive Fondness, Trifling and Ritual. These chapters will not be dealt with in detail here and it suffices to say that Rāzī considers several of the above dispositions such as miserliness and greed as evil. For several others he recommends moderation, such as for drinking and sexual intercourse. If the disposition for which he recommends moderation should be used excessively or deficiently, with "*Ifrāṭ*" or "*Taqṣīr*", it would become evil.

(1) Sa'dī, *op. cit.*, p. 17.

(2) *Opera philosophica*, p. 59.

(3) Plato, *Republic*, 389 B.

grief is disease, but that envy is the worst grief (1). It is probable that the influence of such thinking has led to the concept of envy as an incurable disease in Arabic and Persian literature(2).

Chapter eight is on Anger. Rāzī considers that anger is a means for taking revenge on harmful beings, but if this disposition be used to such an excess that reason be lost, the injury will be greater for the one angered than for the object of the anger. As an example Rāzī refers to Galen who said about his mother that in times of excessive anger she would bite at the padlock if she could not open it. The above reference to Galen's mother is probably derived from two different passages which occur in Galen's "*On the Passions of the Soul.*" In one passage he says that his mother was very prone to anger , so much so that sometimes she bit her servants(3). and in another passage he refers to a man, who impatiently tried to open a door and when it did not work as he wished would bite the key, kick the door, blaspheme, and glare wildly like a madman(4).

Rāzī further states that there is no great difference between a man who in a state of anger loses his reason and a madman. Galen on the same subject says that the man in anger who casts away reason, which is a special gift to man from God, becomes like a wild animal rather that a man(5).

---

(1) Galen, *op. cit.*, p. 53.

(2) For example: "Envy is an incurable disease." Maydānī, *Majma' al-amthāl* (Cairo, 1349) V. 1, p. 211. Sa'dī says that "envy is an ill from which man can be saved only by death". *Gulistān*, p. 25.

(3) Galen, *op. cit.*, p. 57.

(4) Galen, *op. cit.*, p. 38. Also Ibn Miskawayh gives as an example of anger biting at a lock. *Tahdhīb...*, p. 178.

(5) Galen, *op. cit.*, p. 43.

Chapter six is on Conceit. Rāzī attributes this disposition to the fact that man believes himself to be higher than he really is. The remedy prescribed for this by Rāzī is the same as that described in chapter four; that is, the choice of a wise man to distinguish between virtue and vice. Rāzī maintains that man should neither believe himself higher nor lower, than he really is; rather he should know himself at his true level.

A similar definition of conceit occurs in Galen according to Mubashshir Ibn Fātik (d. 668)(1). Also Galen stresses that the solution of conceit is knowledge of the self and he calls this *al-Ḥikma al-ʿUẓmā* "The Great Knowledge" (2). He further states that in his youth he did not appreciate the importance of the dictum "know thyself", but later in life he realized that only the wisest men could know themselves with accuracy(3).

This knowledge of self has been emphasized. in both Arabic and Persian literature(4)

Chapter seven is on Envy, which according to Rāzī results from a combination of miserliness and greed in the soul. He considers that the main cause for this is that man follows passion and ignores reason. He states that he who takes pleasure in the injuries of others and resents their advantage is an evil man.

Galen equally considers envy as the worst of evils, and states that all

---

(1) Mubashshir Ibn Fātik, *Mukhtār al-Ḥikam* (Madrid, 1958), p. 295.

(2) *Ibid.*, p. 295

(3) Galen, *On the Passions...*, p.. 29.

(4) For example, attributed to Ali is the saying: "Whoever knows himself, knows his Lord". Madanī, *Talkhīṣ al-Riyāḍ* (Tehran, 1381 A.H.) p. 35. Nāṣir-i-Khusraw says: "Since you do not know your own soul, whence do you know your creator?" *Dīwān*, p. 414.

and refutes it(1). The influence of Plato and Galen is evident; Plato in the "*Philebus*" (2) gives an identical definition of pleasure, also Galen in his *Epitome of the Timaeus of Plato*(3) examines this concept of pleasure and pain in detail. Abū al-Ḥasan 'Āmirī (d. 381), where he explains different views of the concept of pleasure, attributes the above-stated argument to Plato, Galen and Gregorius(4).

Among Muslim scholars Ibn Miskawayh expounds an identical argument on the nature of pleasure and pain (5). But Abū al-Ḥasan Ṭabarī maintains that there has been a misinterpretation of the idea of Plato on this matter(6). The majority of Muslim philosophers rejected the exposition of Rāzī on this subject. One of the oldest sources to mention the concept of Rāzī is Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn Nawbakht, last half of the fourth century, in his "*Kitāb al-Yāqūt*", and the commentator of the text, Ḥasan ibn Yūsuf Ibn Muṭahhar, known as 'Allāma-i-Ḥillī (d. 726), the great Ithnā-'Asharī theologian, rejects in detail this argument of Rāzī(7).

---

(1) Nāṣir-i-Khusraw, *Zād al-Musāfirīn* (Berlin, 1341 A.H.) p. 231. The date (452 or 453) given for Nāsir's death in the *Encyclopedia of Islam* seems inacurate because in the *Dīwān* (p. 173) he gives the date of his birth as 394 and in two other poems' *Dīwān* p. 281, 287, he mentious that he is 62 years old, therefore alive in 456; further he is supposed to have finished *Jāmi'al-Ḥikmatayn* in 462.

(2) Plato, *Philebus*, 42 cd.

(3) Galen, *Galeni Compendium Timaei*, p. 19.

(4) al-'Āmirī, Abū al-Ḥasan, *Al-Sa'āda wal-Is'ād* (Wiesbaden, 1957-58) p. 50.

(5) Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 46.

(6) Al-Ṭabarī, Abū al-Ḥasan, *op. cit.*, p. 104.

(7) 'Allāma-i-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf, *Anwār al-Malakūt fī sharḥ al-Yāqūt* (Tehran, 1338 A.H. Solar) p. 140.

for pleasure and the beloved seeks the lover for profit(1). Several other Islamic sources express contempt of love and attribute this contempt to Greek philosophy; for example, Abū al - Ḥasan al - Daylamī, a fourth century A. H. scholar, relates that Aristotle said to one of his pupils that love brings the man to disquieting grief, continuous sleeplessness, hopeless passion and sadness and destruction of mind (2). The same author relates from Furus that love is scarce in the cities of Greece because their men are occupied with medi - cine and philosophy (3).

On the concept of pleasure Rāzī states that those who have not benefited from intellectual exercise think that pleasure is pure and not mixed with pain; this however is not true; there cannot in fact be any pleasure except in proportion to a prior pain, that of departing from the state of nature. He therefore defines pleasure as simply the restoration of the condition which was expelled by the elements of pain, while passing from one's actual state until one returns to the state formerly experienced. Rāzī wrote a separate treatise on pleasure but this has been lost(4). Nāṣir-i-Khusraw (d. 481), the Persian poet, philosopher and Ismā'īlī propagandist, in his "*Zād al-Musāfirīn*" gives a detailed account of Rāzī's concept of pleasure

(1) Arberry, A. J., "Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17 (1955) p. 4. Also, Aristotle, *Ethica Eudemiana*, 1243 B 15.

(2) Daylamī, Abū al-Ḥasan, *'Aṭf al-alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'ṭūf* (Cairo, 1962) p. 30.

(3) *Ibid.*, p. 172. The form of this name is uncertain. It is probably Gūrus, as in Ibn Abī Uṣaybi'ah p. 39, Ibn al-Qifṭī p. 94: or Paulus (Fūlus), as in Ibn al-Nadīm, p. 407, Ibn al-Qifṭī. p. 95.

(4) Bīrūnī, Abū-Rayḥān, *op. cit.*, no. 64, and Ibn Abī 'Uṣaybi'ah, *op. cit.*, p. 422.

third parts of Galen's "*On Moral Character*"(1). However it should be noted that Ibn Abī Uṣaybi'a when listing the works of Galen mentions "*On Moral Character*" as comprising four parts and besides that mentions these two treatises(2).

Chapter five is on carnal love and familiarity, with a summary account of pleasure. According to Rāzī men as regards love fall into two main groups. The first are those of lofty purpose and soul who by temperament and also by the nature of their responsibilities do not encounter this calamity. The second group are men of effeminate nature and pleasure-loving. These cannot escape easily from this affliction. Rāzī states that although Greek philosophers were men of refined nature and subtle mind yet "love" was not frequently detected among them because they spent their time in study and other beneficial arts. Rāzī here is influenced by the traditions encountered among Muslims concerning the contempt of love by Greek philosophers. It is related from Socrates that love is madness and bears different colours(3), and from Plato, that love is of two kinds, divine and human, the first being a virtue and the second a vice(4); and from Aristotle that carnal love is not lasting because the lover wants the beloved

---

(1) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. ed., vol. I, p. 327.

(2) Ibn Abī Uṣaybi'a, '*Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā* (Beirut, 1965) p. 147.

(3) al-Sarrāj, Ja'far Ibn Aḥmad, *Maṣāri' al-'Ushshāq* (Beirut, 1958) vol. I, p. 15.

(4) al-Fārābī, Abū Naṣr, *Falsafat Aflāṭūn* (De Platonis Philosophia) ed. F. Rosenthal and R. Walzer (London 1943) p. 15.

The third chapter of the book is a brief summary of the evil disposition of the soul, to be discussed in detail later on.

The fourth chapter is entitled "Of how a man may discover his own vices." This is according to Rāzī the summary of a treatise of Galen which bore an identical title. Briefly it is stated that man loves himself and is therefore unable to distinguish his own vices. He therefore should rely on a wise and trustworthy friend to tell him the truth and to show him his faults. A detailed account of this wise man, his qualities and requirements is found in Galen's *"On the passions of the Soul."*(1)

This concept of Galen was rejected by some Islamic scholars. For example Ibn Miskawayh (d. 421) states that a man should himself discover his own vices and should not rely on what Galen suggested in this connection(2). Towards the end of this chapter Rāzī mentions the treatise by Galen entitled *"Good Men Profit by Their Enemies."* It seems that this treatise was well known among Muslim scholars since Ibn Miskawayh mentioned this work and also accepted its arguments(3). The theme entered Arabic and Persian literature in the form of proverbs and sayings(4).

The author of the article *Akhlāq* in the *Encyclopaedia of Islam* states that the two above-mentioned treatises are identical with the second and

(1) Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, p. 32-33.

(2) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq* (Beirut, 1961) p. 166.

(3) *Ibid.*, p. 167.

(4) For example: an Arab poet says: "It may happen that one can benefit from his enemy as poison sometimes can be a cure." (Unfortunately the *Source* was not available for bibliographical data.) Also Saʿdī (d. 690 A.H.) says: "Where is the shameless unpure foe to show me my faults?" *Gulistān* (Tehran, 1310 A.H. Solar) p. 130.

weak, and add to the strength of the two others. Man must therefore with the help of both spiritual and bodily medicine harmonize the action of the three kinds of soul so that they do not fail nor overdo what is expected of them. The above stated Platonic concept is treated in the "*Republic*" (1), the "*Timaeus*" (2), and other works of Plato. Rāzī was probably influenced by the *Timaeus* because according to both al-Bīrūnī and Ibn al-Nadīm, Rāzī wrote a commentary on this work(3). Of the works of Galen the "*Epitome of the Timaeus of Plato*"(4) and "*On Moral Character*" (5) both contain this concept of three kinds of soul in detail. It is known that the Arabic translations of both these works were at the disposal of Muslim philosophers at the time of Rāzī.

Ḥamīd ad-Dīn Kirmānī in his refutation of the "*Spiritual Physic*"(6) attacked this conception on the basis of Aristotelian theories, because Aristotle in his "*De Anima*" argued that there is no evidence that the parts of the soul can be limited to three (7). His commentators further developed this argument. For example Themistius maintained that the parts of the soul are so numerous that it is impossible to count them(8).

---

(1) Plato, *Republic*, 504 A.

(2) Plato, *Timaeus*, 89 E.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 418. Also al-Bīrūnī, no. 107.

(4) Galen, *Galeni Compendium Timaei...* p. 33.

(5) "Mukhtaṣar min kitāb al-Akhlāq li Jālīnūs", p. 27.

(6) *Opera Philosophica*, p. 28 n.

(7) Aristotle, *Kitāb al-Nafs* (trans. F. al-Ahwānī, Cairo, 1962) p. 121. Also: Aristotle, *De Anima in works of Aristotle* (Oxford, 1925) 432 A25.

(8) Lyons, M. C., "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, part 3, (1955) p. 426.

virtues to reason and all vices to passion. The word "*Hawā*" (passion) is found in the Qur'ān(1), but it is not used as the opposite of reason in any context. However, commentators and lexicographers have sometimes placed the word "reason" in opposition to the Quranic usage of *Hawā*(2). In both Arabic and Persian we have ample evidence of the Reason-Passion opposition(3). It should be noted that Rāzī uses the word *Hawā* more than any other Muslim moral philosopher, and for the destruction and weakening of passion he makes use of the following words: *qam'* (suppressing), *rad'* (restraining), *mughālabah* (overcoming), *Ẓamm* (reining) (4). This last word misled Ibn al-Jawzī in his "*Spiritual Physic*" becuse he spelled the word *dhamm*, which means condemnation(5), and he also wrote a book entitled "*Dhamm al-Hawā*" where he repeated the same mistake(6).

Rāzī in this chapter mentions the three kinds of Platonic soul: first the rational and divine, second the irascible and animal, and third the vegetative, incremental and appetitive(7). Rāzī considers that all things belonging to passion make the first soul, that is the rational and the divine,

---

(1) Sūrat al Qaṣaṣ/50; Sūrat al Nāzi'āt/40.

(2) Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, "*Hawā*".

(3) For example Ibn Durayd (d. 321 A.H.) says: "Passion is the destruction of reason. He whose reason can prevail over his passion is saved". al-Khaṭīb al-Tabrīzī, *Sharḥ Maqṣūrat Ibn Durayd* (Damascus, 1380 A.H.) p. 191. Also Nāṣir-i-Khusraw says: "If you have given the bridle of reason to the hand of passion, you will be like a useless horse bridleless and wild". *Dīwān* (Tehran, 1307 A.H. solar) p. 392.

(4) *Opera Philosophica*, p. 20, 32, 31.

(5) Ibn al-Jawzī, *op. cit.*, p. 5.

(6) Published in Cairo 1962.

(7) *Opera Philosophica*, p. 27.

Physic" of Rāzī(1).

On the concept of the sufficiency and superiority of reason Ibn al-Rāwandī (d. 298), a contemporary of Rāzī, took an even firmer stand. He rejected prophecy in his "*Kitāb al-Zumurrud*" *(The Book of the Emerald)*. This book was later refuted by the Ismā'īlī *dā i*, al-Mu'ayyad fil-Dīn Shīrāzī (d. 470), in a work called "*Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*"(2). Thus both Rāzī and Ibn al-Rāwandī, because of their reliance on reason, were accused of heresy and were attacked similarly. According to Ibn al-Nadīm in *al-Fihrist*, Abū 'Abdellāh Ibn al-Ju'al had written two books called "*Naqḍ Kalām al-Rāwandī*" and "*Naqḍ Kalām al-Rāzī*" (3). But in spite of serious opposition to this upholding of reason against *Nubuwwa* and *Imāma*, the notion of the superiority of reason remained, and a hundred years later we find it in Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, who addressed those who were expecting the rise of an *Imām* by saying that there is no *Imām* but reason(4).

The second chapter treats of the Suppression of Passion and gives a summary of the views of Plato. Here Rāzī opposes passion to reason and describes the characteristics of both. All through this book whenever mention is made of vices such as anger, greed and envy, etc., Rāzī attributes them to passion and maintains that through reason man should control and defeat all passions. The influence of both Plato(5) and Galen(6) is evident in setting reason and passion as opposites and in attributing all virtues to reason and all

(1) Ivanow, W. *Ismaili Literature*, p. 42.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 248.

(4) Al-Ma'arrī, Abū al-'Alā', *Luzūm mā lā Yalzam* (Cairo, 1343 A.H.) vol. I, p. 175.

(5) Plato, *Republic* 440 e.

(6) Galen, *op. cit.*, p. 28.

Ismā'īlīs, because Rāzī attributed to reason such things as theologians would attribute to the *Ta'līm* (teaching) of the Prophet(1). However more opposition came from the Ismā'īlī theologians on two grounds, namely those of *Nubuwwa* and *Imāma*(2), since they believed that knowledge of the divine was not through reason but through the teaching of the *Imām*(3).

Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322), a native of the same city of Rayy and a contemporary of Rāzī, who was an Ismā'īlī *dā'ī*(4), held discussions with Rāzī on various philosophical and theological topics, the most important of which was the question of prophecy. An account of this discussion is given in Abū Ḥātim's "*A'lām al-Nubuwwa*" (5) *(The Signs of Prophecy)* . About a century later Ḥamīd al-Dīn Kirmānī (d. after 411) who was known among Ismā'īlīs as Ḥujjat al-Irāqayn, supplemented the work of Abū Ḥātim with his "*al-Aqwāl al Dhahabīya*" *(Golden Words)* in which he refuted the "*Spiritual*

---

(1) al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd* (ms. Add. 3651, Cambridge) University p. 184. Also al-shahrastānī, *Nihāyat al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām* (Oxford 1931, rep. 1963) p. 426. Also in Jewish theology, for exemple al-Fayyūmī, *al-Amānāt wa l-I'tiqādāt* (Leiden, 1880) p. 199.

(2) For the similarity between "Nubuwwa" and "Imāma" as considered by the Shī'ites see: Ibn Bābawayh, *Kamāl al-Dīn wa-Tamām al-Ni'mah* (Heidelberg, 1930) p. 3 and al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfī* (Qazwin, lithogr. 1301) p. 59.

(3) al-Ghazzālī, *Faḍā'iḥ al-Bāṭinīyah* (Cairo, 1383 A.H.) p. 17. Also Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jāmi' al-Tawārīkh* (Tehran, 1337 AH. Solar) p. 13.

(4) Ivanow, W., *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 26.

(5) Parts of this were published by P. Kraus in *Orientalia* vol. V (1936) p. 38 ff. Also in *Opera Philosophica*, p. 295 ff. A microfilm (no. 1122) of the complete work is available in the Tehran University Central Library Manuscript Department.

Rāzī, in his *Spiritual Physic* like all his other philosophical writings, was influenced by Plato and Galen. This fact led to severe criticism by the Muslim philosophers who followed Aristotelian ideas. For example Ṣā'id al-Andalusī (d. 462) accused Rāzī of dualism, maintaining that in his *al-'Ilm al-Ilāhī (Metaphysical Knowledge)* and *al-Ṭibb al-Rūḥānī* he opposed Aristotle(1).

Rāzī had at his disposal Arabic translations, commentaries and summaries of the works of Plato and Galen. Of the works of Galen Rāzī mentions two treatises, "*Fī Ta'arruf al-Rajul 'Uyūb Nafsih*" *(How a man may discover his own Vices)* and "*Fī anna l-akhyār yantafi'ūna bi-a'dā'ihim*" *(Good men profit by their enemies)*(2). It is probable that he had read an Arabic translation of "*The Epitome of the Timaeus of Plato*" by Galen (3) and also his "*On Moral Character*" translated into Arabic by Ḥunain Ibn Isḥāq(4). Also some of the incidents attributed by Rāzī to Galen are to be found in Galen's "*On The Passions of the Soul*"(5).

Rāzī has divided the "*Spiritual Physic*" into twenty chapters. The first chapter is devoted to the superiority of reason and he concludes that reason is the greatest gift of God to man, that it should not be brought down from its eminent place to lower spheres and that it should be the sole guide to human conduct. This idea of the superiority of reason, more than any other, led to the condemnation of Rāzī by Muslim theologians, especially the

---

(1) Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-'Umam* (Beirut, 1912) P. 33.

(2) *Opera Philosophica*, p. 35.

(3) Galen, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, ed. P. Kraus and R. Walzer (London, 1951).

(4) A. Summary of this was published under the title "Mukhtaṣar min Kitāb al-Akhlāq li-Jālīnūs" by P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Ejypt*, vol. V/l (1937) pp. 1-51 (Arabic section).

(5) Galen, *On the passions and errors of the soul* (Ohio, 1963) p. 43, 60, 62.

soul and their diagnosis. The *Spiritual Physic* was published for the first time in 1939 by Paul Kraus in his *Opera Philosophica*(1) *(Rasā'il Falsafiyya)* and was translated into English by A. J. Arberry in 1950(2).

Rāzī wrote the *Spiritual Physic* at the request of Manṣūr ibn Isḥāq, governor of Rayy 290-296 A.H.(3) This is the same person for whom Rāzī had written his "*Kitāb al-Manṣūrī*" *(Liber Almansoris)* named after him. In his introduction to the *Spiritual Physic*, he writes that this book is a companion and parallel to the *Kitāb al-Manṣūrī*, the purpose of which was to study bodily physic (4). It should be noted that before Rāzī, al-Kindī had written a treatise on "Spiritual Physic" which is apparently lost(5). After Rāzī the use of this title became more frequent. For example, Ibn al-Jawzī (d. 597) wrote a book bearing the same title and borrowed headings of nineteen of the twenty chapters in Rāzī's work(6). Also he began his book similarly to Rāzī's, in praise of reason and condemnation of passion. 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī (d. 816) in his *al-Ta'rīfāt (Definitions)* defined both *al-Ṭibb al-Rūḥānī* and *al-Ṭabīb al-Rūḥānī*(7).

---

(1) Kraus, Paul, ed., *Opera Philosophica* (Cairo, 1939). It should be noted that an earlier mss written in 636 is in the possession A.A. Mahdavī and its microfilm no. 1559 is available in the Tehran University Central Library.

(2) al-Rāzī, *The Spiritual Physic of Rhazes*, trans. by A. J. Arberry (London, 1950).

(3) Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān* (Leipzig, 1867) v. 2, p. 901.

(4) *Opera Philosophica*, p. 15.

(5) McCarthy, R. J., *al-Taṣānīf al-Mansūbah ilā Faylasūf al-'Arab al-Kindī* (Baghdad, 1962) p. 43.

(6) Ibn al-Jawzī, *al-Ṭibb al-Rūḥānī* (Damascus, 1348 A.H.) p.5.

(7) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ta'rīfāt* (Cairo, 1357 A.H.) p. 122.

mentioned as the perfect example of the physician and philosopher(1). Also to Galen was attributed a work called *Fī ann al ṭabīb-al-fāḍil yajibu an yakūna Faylasūfā.* (The Excellent Physician must necessarily be a philosopher)(2). Similarly to achieve this end most physicians included chapters on philosophy at the beginning of their medical works; for example, Abu'l-Ḥasan-i Ṭabarī, a fourth century A. H. physician, in his "*al-Mu'ālajāt al-Buqrāṭiyya*" (Hippocratical treatments) gives some elementary notions of philosophy and declares that a physician without a certain knowledge of philosophy is not reliable(3). It is therefore not surprising that beside the many medical works of Rāzī we find about eighty books and treatises on philosophy, as listed by Bīrūnī in the *Fihrist*(4).

Moral philosophy was a part of philosophy or medicine because Muslim philosophers considered moral philosophy as a branch of practical philosophy(5), and also in their opinion, medicine was divided into bodily medicine and spiritual medicine(6). Thus Rāzī who was both a physician and philosopher gave thought to moral philosophy and wrote "*al-Ṭibb al-Rūḥānī*" (Spiritual Physic), where stress is laid on the evil qualities and vices of the

---

(1) Isḥāq Ibn Ḥunayn, "Tārīkh al-Aṭibbā", *Oriens*, vol. 7, no. 1 (1954), p. 67.

(2) Ibn Djuljul al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Aṭibbā wa l-Ḥukamā* (Cairo, 1955) p. 19.

(3) Abū al-Ḥasan Ṭabarī, *al-Mu'ālajāt al-Buqrāṭiyya*, (ms. A286 K, Osler Library, McGill University) p. 76.

(4) al-Bīrūnī Abū Rayḥān, *Risālah fi Fihrist Kutub Muḥammad ibn Zakarīyā al-Rāzī* (Paris, 1936).

(5) Ibn Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣghar* (Beirut, 1319 A.H.) p. 68.

(6) Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Marātib al-'ulūm* in "Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī" (Būlāq) p. 79.

The "SPIRITUAL PHYSIC" OF RĀZĪ

Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā Rāzī (Rhazes), d. 320 A.H./932 A. D., is most famous as a physician. Concerning his authority on medicine it suffices here to say that most of his books were translated into Latin during the Middle Ages and for a long time remained in use in the medical schools of Europe(1).

What we are concerned with here is Rāzī as a philosopher. The commonly held view among physicians was that excellence could be reached through knowledge of both medicine and philosophy. Hippocrates was

---

(1) For more details see:

Freind, J.: *The History of Physic from the Time of Galen to the Beginning of the Sixteenth Century* (2 vols., London, 1726-1727) v. 2, p. 48 ff.

Withington, E.T.: *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) p. 145 ff.

Neuburger, M.: *History of Medicine*, trans. E. playfair (2 vols., London, 1910) vol. l, p. 260 ff.

Browne, E.G.: *Arabian Medicine* (Cambridge University Press, 1921) p. 44 ff.

Campbell, D.: *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 vols., London, 1926) p. 65 ff.

Elgood, C.A.: *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) p. 184 ff.

Carmody, F.J.: *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California press, 1956) p. 132 ff.

Castiglioni, A.A.: *A History of Medicine*, trans. E. B. Krumbhaar (New York) 1958) p. 267 ff.

It is my duty here to thank sincerely the National Monuments Association of Iran especially General Aqivlī for his constant encouragement. I am also greatly indepted to Mc Gill Institute of Islamic Studies for all the research facilities put at my disposal during my stay there. Last but not least, I wish to thank my wife for her constant intellectual and spiritual support.

M. Mohaghegh

Tehran, May 1970

refutations, such as Abū al-Qāsim-i Balkhī, Masma'ī, Shahīd-i Balkhī, Nāshī, Sarakhsī, and Kayyāl.

Chapter five is an exposition of one hundred and eighty-four books and treatises as mentioned in Bīrūnī's *Fihrist*, with explanatory notes and remarks.

Chapter six lists the names of two hundred and thirty-five works of Rāzī as they have been recorded in Ibn Abī Uṣaybi'ah's *'Uyūn al-Anbā'*.

Chapter seven is an analysis of *al-Ṭibb al-Rūḥānī* (Spiritual physic) and an exposition of its sources with partial translation into Persian.

Chapter eight is an analysis of the *al-Sīrat al-Falsafiyyah* (The conduct of philosophers) with a complete translation into Persian.

Chapter nine is an analysis of *Kitāb al-ladhdhah* (The Book of Pleasure) with Nāṣir-i Khusraw's quotations from the above work in his *Zād al-Musāfirīn*.

Chapter ten deals with *al-'Ilm al Ilāhī* (Metaphysical Knowledge) based on fragments found in different Islamic and non-Islamic sources.

Chapter eleven is an introduction to *Kitāb al-Shukūk 'alā Jālīnūs* (The Refutation of Galen) and a short study on the problem of the eternity of the world.

Chapter twelve deals with Maimonides' refutation of Galen on the problem of the eternity of the world in comparison with Rāzī's.

The appendix contains the works of Galen as mentioned by Ḥunain b. Isḥāb in the *Risālah*, and it clarifies some of the notions mentioned in the previous chapters.

Since the most important chapter of this book is the chapter on *Spiritual* physic, a summary of this is given here in English. This was the subject of a lecture presented by the author in April 1966 at the 176th meeting of the American Oriental Society in Philadelphia, published in *Studia Islamica*, vol. 26, 1967 pp. 5-22.

PREFACE

The title of the present work denotes its two-fold intention. Its first aim is to introduce Rāzī as a philosopher after several centuries of fame as a physician, and its second is to indicate the fact that he was not, as he has been called so often, an "'Arab" philosopher.

This is not a book simply on the philosophical and ethical thinking of Rāzī, but also a study of his period and several of his contemporaries. It also aims at throwing light on the link between the Greek, Alexandrian and ancient Iranian philosophical and scientific heritages as they intermixed in the first centuries of Islam and subsequently developed. Attempt has been made to make this book as useful for students of the history of Islamic philosophy as possible. First hand Islamic sources as well as contributions of western scholars have been incorporated into it.

The book is made up of twelve chapters and an appendix.

Chapter one contains the biography of Rāzī including his youth, studies, travels and the positions he held.

Chapter two raises the question of his masters and contains biographies of 'Alī b. Rabban-i Ṭabarī, Abū Zaid-i Balkhī, and Īrānshahrī.

Chapter three is devoted to Rāzī's pupils such as Abū al-Qāsim-i Muqāni'i, Ibn Qāran-i Rāzī, Abū Ghānim-i Ṭabīb, Yūsuf b. Ya'qūb, and Muḥammad b. Yūnus.

Chapter four contains the main figures against whom Rāzī has written

The Society for Protection
of National Monuments
No. 73

FĪLSŪF-I-RAYY

Muhammad Ibn-i-Zakarīyā-i-

RĀZĪ

by

M. Mohaghegh, M.A., PH. D.

Professor of Tehran University

TEHRAN
1970